Laval théologique et philosophique



L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II
La contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II

Gilles Routhier

Walter Kasper, théologien en dialogue
Volume 60, numéro 1, février 2004

URI : https://id.erudit.org/iderudit/009472ar
DOI : https://doi.org/10.7202/009472ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Routhier, G. (2004). L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II : la contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II. *Laval théologique et philosophique*, *60* (1), 13–51. https://doi.org/10.7202/009472ar

Résumé de l'article

Le concile Vatican II et sa réception peuvent constituer le fil conducteur d'une relecture de l'oeuvre théologique du professeur Kasper. Inaugurée au moment de la préparation du concile, cette oeuvre théologique en reprend les grands thèmes et en propose une réception. Plus spécialement encore, W. Kasper accompagne ce travail d'interprétation de Vatican II d'une réflexion sur l'herméneutique de Vatican II. C'est à la discussion des règles herméneutiques du concile proposées par Kasper que se consacre cet article.

Laval théologique et philosophique, 60, 1 (février 2004) : 13-51

L'ECCLÉSIOLOGIE CATHOLIQUE DANS LE SILLAGE DE VATICAN II

LA CONTRIBUTION DE WALTER KASPER À L'HERMÉNEUTIQUE DE VATICAN II

Gilles Routhier

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ : Le concile Vatican II et sa réception peuvent constituer le fil conducteur d'une relecture de l'œuvre théologique du professeur Kasper. Inaugurée au moment de la préparation du concile, cette œuvre théologique en reprend les grands thèmes et en propose une réception. Plus spécialement encore, W. Kasper accompagne ce travail d'interprétation de Vatican II d'une réflexion sur l'herméneutique de Vatican II. C'est à la discussion des règles herméneutiques du concile proposées par Kasper que se consacre cet article.

ABSTRACT : Vatican II and its reception could provide the impetus for a re-reading of Prof. Kasper's theological work. Inaugurated on the eve of the council, this theological contribution takes up its major themes and proposes a reception of them. More specifically still, W. Kasper adds to this attempt to interpret Vatican II, a reflection on the hermeneutics of Vatican II. The present article offers a discussion of the hermeneutical rules of the council proposed by Kasper.

La bibliographie du professeur Walter Kasper nous indique à quel point l'ecclésiologie a occupé une place importante dans sa réflexion. On compte au moins 70 titres (articles, volume, chapitres ou direction d'un ouvrage collectif) qui se réfèrent directement à un thème ecclésiologique dans cette bibliographie copieuse, sans compter les autres titres qui s'y rapportent d'une manière moins immédiate. De plus, cette réflexion est amorcée dès le début de sa carrière comme théologien, son premier écrit sur le sujet remontant à 1962[1], au moment même où s'ouvrait le deuxième concile du Vatican. On est frappé également par la diversité des sujets abordés : la question de l'infaillibilité et celle, voisine, du primat[2], question souvent

1. « Primat und Episkopat nach dem Vaticanum I », *Theologische Quartalschrift*, 142 (1962), p. 47-83.
2. *Ibid.* ; « Petrusamt und Einheit der Kirche », *Der christliche Erzieher*, 2, 3 (1965), p. 1-4 ; 1, 2 (1966), p. 2-5 ; 3 (1966), p. 2-6.

liée à celle de l'autorité et de la liberté dans l'Église[3] ; celle de l'épiscopat[4] et, subsidiairement, celles des structures collégiales de l'Église et des conférences épiscopales, celle de l'Église locale et, corrélativement, celle de l'unité des Églises[5], que l'on peut immédiatement rattacher à la question centrale de la communion. Pour être complet, il nous faut ajouter à cette liste déjà longue une réflexion abondante sur le presbytérat[6] qui caractérise surtout la fin des années 1960 et le début des années 1970, avant d'être reprise ensuite au cours de son épiscopat à Rottenburg, une discussion sur le statut et le rôle du droit dans l'Église[7], et sur les rapports entre l'Église et les non-chrétiens. Au-delà de ces questions particulières, qui sont somme toute des questions secondes sans être pourtant de ce fait secondaires, le théologien de Tübingen aborda aussi les questions premières ou fondamentales : une réflexion

3. « Autorität und Freiheit in der Kirche : Zur Diskussion über das Problem der Unfehlbarkeit », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 170, 24 (1973) ; « Christliche Freiheit und neuzeitliche Autonomie », dans *Menschenwürdige Gesellschaft*, Graz, 1977, p. 73-110 ; « Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche : Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche », *Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie*, 32 (1978), p. 1-23 ; « Einheit und Freiheit der Kirche », *Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern*, 8 (1978), p. 4-6 ; « Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche : Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche », dans J. RATZINGER, dir., *Dienst an der Einheit : Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf, 1978, p. 81-104 ; « Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewusstsein von Freiheit und Geschichte », dans J. SCHWARTLÄNDER, dir., *Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube : Beitrage zur juristischen, philosophischen und theologischen Bestimmung der Menschenrechte*, München, Mainz, 1981, p. 285-302 ; « Freiheit des Evangeliums und dogmatische Bindung in der katholischen Theologie : Grundlagenüberlegungen zur Unfehlbarkeitsdebatte », *Theologisches Jahrbuch* (1982), p. 334-356, repris dans W. KERN, dir., *Die Theologie und das Lehramt*, Freiburg im Breisgau, 1982, p. 201-233 ; « Wissenschaftliche Freiheit und lehramtliche Bindung der katholischen Theologie », dans H. MARRÉ et J. STÜTING, dir., *Theologie in der Universität*, Münster, 1982, p. 12-68 ; « Freiheit VI. Kirche und Freiheit », *Staatslexikon*, 7, 2 (1957), p. 713-717 ; « Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse », dans J. ROHLS et G. WENZ, dir., *Vernunft des Glaubens : Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Festschrift für W. Pannenberg*, Göttingen, 1988, p. 593-610 ; « Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse », dans *Jahres- und Tagungs-Bericht der Görres-Gesellschaft 1987*, Köln, 1988, p. 5-18.

4. « Primat und Episkopat nach dem Vaticanum I », p. 47-83.

5. « Petrusamt und Einheit der Kirche ».

6. « Priesters in der Kirche », *Geist und Leben*, 42 (1969), p. 102-116. Aussi publié en espagnol « La funcion del presbitero en la Iglesia », *Selecciones de teologia*, 8 (1969), p. 351-359 ; « Krise und Wagnis im Leben des Priesters », *Geist und Leben*, 42 (1969), p. 244-250 ; « Neue Akzente im Verständnis des priesterlichen Dienstes », *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 5 (1969), p. 164-170 ; « Das priesterliche Dienstamt », *Diakonia/Der Seelsorger*, 2 (1971), p. 222-232 ; « Thesen zum priesterlichen Amt », *Diakonia*, 2 (1971), p. 137-141 ; « Neue Aspekte im Verständnis des Priesteramtes », *Idee und Tat*, 60 (1973), p. 87-95 ; « Priestertum – ein beglückender Beruf », *Deutsche Tagespost*, 67, 8 (1973), « Priesterbildung und Priesterausbildung heute : Theologische Überlegungen zu den neuesten Urfrageergebnissen », *Theologische Quartalschrift*, 155 (1975), p. 300-318 ; « Die Sendung des Priesters », *Forum*, 58 (1976), p. 4-9 ; « Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels », *Stimmen der Zeit*, 195 (1977), p. 129-135 ; « Sein und Sendung des Priesters », *Geist und Leben*, 51 (1978), p. 196-212. Aussi, « Priestertag am 9. Oktober 1978 », dans *Priesterlicher Dienst heute. Vortrag und Predigten zum 25 jährigen Priesterjubiläum von Bischof Dr. F. Wetter am 8. und 9. Oktober 1978*, 1978, p. 5-18 ; « Priesterweihe — was ist das eigentlich ? », *Münchener Katholische Kirchenzeitung*, 26 (1979), p. 3 ; « Die geistliche Dimension in Sendung und Dienst des Priesters », dans *Hundertfünfzig Jahre Bistum Limburg. Bistumsjubiläum. Berichte und Dokumentationen*, Frankfurt am Main, 1978, p. 104-115.

7. « Ein Grundgesetz der Kirche – ein Grundgesetz der Restauration ? Die theologische Problematik des Entwurfs », *Publik*, 22 (1971), p. 14.

sur la mission de l'Église[8] — reliée à celle de la communion — et sur la place de l'Écriture dans l'Église[9].

I. LA MARCHE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE DEPUIS VATICAN II

Il est manifeste que l'ensemble de cette production accompagne la réflexion de l'Église catholique au cours du concile et des années qui l'ont suivi, si bien que l'on peut affirmer que cet itinéraire est emblématique, dans le sens qu'il fait écho à l'ensemble des débats, des discussions et des évolutions de l'Église catholique au cours des 40 dernières années. L'ensemble de cette œuvre témoigne donc d'un itinéraire qui n'est pas seulement personnel, mais qui est avant tout un itinéraire ecclésial. Pour emprunter à deux grands ecclésiologues français, on peut dire que l'ecclésiologie du professeur Kasper est une « ecclésiologie d'occasion ». On n'y trouve pas de traité systématique[10], comme c'est le cas pour la christologie par exemple, ou de réflexion achevée ou d'exposé complet, comme cela est le cas dans d'autres domaines de la théologie, je pense en particulier à la réflexion sur Écriture et tradition, Révélation et dogmes. On trouve cependant, à l'occasion des différents débats qui se présentent, des réflexions qui jalonnent un itinéraire que l'on pourrait découper en trois périodes.

Une première période irait, en gros, de 1962 à 1971. Elle est d'abord dominée par la question du rapport entre primat et épiscopat, période qui s'ouvre avec la parution d'ouvrages marquants sur ce sujet et au moment où s'amorce le débat conciliaire sur ce thème[11]. Cette première période est aussi marquée par la réflexion sur trois crises qui représentent probablement autant de symptômes de la fracture culturelle qui intervient en Occident à la fin de la décennie et a un impact important sur le catholi-

8. « Theologie der Mission », dans A. BSTEH, dir., *Universales Christen angesichts einer pluralen Welt*, Mödling, 1976, p. 33-55 ; « Warum noch Mission ? », *Ordenskorrespondenz*, 9 (1968), p. 247-261. Aussi publié en français, « Faut-il encore la mission extérieure ? », *Église & Mission* (1970), p. 180-192.

9. « Die Bedeutung der Heiligen Schrift für Kirche und christliches Leb nach der dogmatischen Konstitution "Über die göttliche Offenbarung" », *Bibel und Kirche*, 21 (1966), p. 54-57 ; « Die Stellung der Heiligen Schrift in der Kirche », dans *Erneuerung der Kirche*, Osnabrück, 1967, p. 37-61 ; « Die Kirche unter dem Wort Gottes », *Concilium*, 1 (1965), p. 304-330.

10. L'ouvrage *La théologie et l'Église* (édition originale allemande 1987) n'est pas à proprement parler un traité systématique d'ecclésiologie, mais un recueil d'articles se rapportant à d'autres questions que celles proprement ecclésiologiques.

11. Sur le sujet, voir K. RAHNER et J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, Freiburg im Breisgau, 1961, 134 p. ; Y. CONGAR et B.-D. DUPUY, dir., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris, Cerf (coll. « Unam Sanctam », 39), 1962, 831 p.

cisme : crise de la famille[12], crise du sacrement de pénitence[13] et crise du ministère presbytéral[14].

Cela rend compte des âpres discussions conciliaires sur des sujets délicats ou des questions laissées en plan et qui représentent, si l'on peut dire, les comptes impayés de Vatican II. Ces discussions se prolongent dans l'enceinte ecclésiale jusqu'en 1971, année charnière qui représente une première fracture dans le catholicisme. D'une part, l'assemblée du synode de 1971 donne le sentiment qu'on a réussi à mettre le couvercle sur la marmite. On assiste à une première sortie de crise non en résolvant les questions qui agitaient le catholicisme, mais en reprenant le contrôle des choses, croyant que cette maîtrise du jeu conduirait à terme au règlement des questions. Toutefois, les questions relatives aux prêtres, à la collégialité des évêques, au sacrement de pénitence, à la famille et à l'autorité dans l'Église ne sont pas réglées pour autant ; elles sont alors seulement marginalisées et ce, de plus en plus. C'est aussi l'année de la radicalisation de la position de certains théologiens en réaction aux évolutions postconciliaires qui leur semblent décevantes. Le colloque de *Concilium* de Bruxelles consomme cette radicalisation au moment où émerge la revue *Communio.*

La deuxième période, celle des nouveaux alignements, peut s'étendre de 1971 à 1985. En effet, dans les marges, se poursuit alors, jusqu'en 1976 au moins, un débat sur l'autorité et l'infaillibilité autour de ce qu'il est convenu d'appeler l'affaire Küng, dont le professeur Kasper a été l'assistant au moment de la préparation de sa thèse d'habilitation avant d'être son collègue et avec qui il a dirigé un numéro de *Concilium* en 1971, revue à laquelle il est demeuré associé jusqu'en 1977 alors qu'il quittait son comité de rédaction. En contrepoint, au cours de cette période, s'amorce déjà une discussion sur les rapports entre salut et libération, discussion qui connaîtra bientôt un élargissement considérable avec le débat sur la théologie de la libération[15].

Il faut attendre ensuite l'année 1986 pour voir revenir à l'avant-plan dans son œuvre théologique les questions se rapportant à l'ecclésiologie. Cela correspond à la période qui suit l'assemblée extraordinaire du synode des évêques de 1985 dont il a été le secrétaire spécial et à son engagement dans le synode du diocèse de Rottenburg-Stuttgart. Il faut ajouter que cette nouvelle période ecclésiologique avait été précédée d'un article, publié en 1983 dans la nouvelle revue *Communio* à laquelle il

12. « Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie : Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe », dans A. EXELER, dir., *Die neue Gemeinde. Festschrift für Th. Filthaut*, Mainz, 1967, p. 110-135 ; « Die sakramentale Würde der Ehe », *LS*, 28 (1977), p. 134-141 ; « Familie als Hauskirche oder Was heißt Ehe als Sakrament ? », dans *Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt. 87. Deutscher Katholikentag* (1[er] au 5 septembre 1982), Düsseldorf, 1982, p. 319-327.

13. Voir « Wesen und Formen der Busse : Gedanken zur Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis », *Unsere Seelsorge*, 17 (1967), p. 2-9 ; « Überlegungen zur Erneuerung der christlichen und kirchlichen Busse », dans *Die Feier der Busse nach dem neuen Rituale Romanum – Ordo poenitentiae*, Köln, 1977, p. 25-44.

14. Cela se traduit dans son œuvre théologique par un développement autour de trois crises, en plus de la crise d'autorité : crise de la famille, du presbytérat et du sacrement de pénitence.

15. « Politische Utopie und christliche Hoffnung », *Frankfurter Hefte*, 24 (1969), p. 563-572 ; « Die Übereinstimmung in den Hoffnungen und Klagen », *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 6 (1970), p. 251-253 ; « Die Theologie der Befreiung aus europäischer Perspektive », dans J.B. METZ, dir., *Die Theologie der Befreiung : Hoffnung oder Gefahr für die Kirche ?*, Düsseldorf, 1986, p. 77-98.

se joignait cette année-là, où il entrait en discussion avec les thèses de E. Schillebeeckx sur le ministère.

Il serait tentant, pour rendre compte de l'ecclésiologie implicite ou explicite du professeur Kasper, de situer ses écrits d'occasion en ecclésiologie sur l'horizon de son travail en théologie fondamentale et sur le fond des intuitions de base dont est porteuse son œuvre théologique. Je pense ici en particulier aux passerelles qu'il nous faudrait établir entre ses développements ecclésiologiques, en particulier sa réflexion sur la *communio* et l'unité, et sa théologie trinitaire ; aux liens qu'il faudrait tisser entre une interrogation transversale et prégnante sur la liberté — liberté de l'Évangile et liberté revendiquée dans la culture actuelle — et la réflexion fournie qu'il nous propose sur l'autorité dans l'Église, l'infaillibilité et le ministère pétrinien ; ou encore aux relations qu'il faudrait expliciter entre la synthèse christologique qu'il élabore et le propos ecclésiologique qu'il développe.

II. UN FIL CONDUCTEUR

Si toutes ces entrées sont possibles pour ceux qui veulent revisiter sa contribution dans le domaine de l'ecclésiologie, j'ai choisi un autre biais pour entrer et naviguer à souhait dans cette œuvre dense et abondante sans risquer de m'y perdre. J'avoue qu'il est toujours risqué, si l'on ne veut pas trahir un auteur, d'essayer de dégager un principe d'unité dans son œuvre, surtout quand cette œuvre est complexe, abondante et diversifiée. D'autres l'ont tenté avant moi, je pense notamment au doyen Knaebel, au moment où l'Université Marc Bloch de Strasbourg lui accordait un doctorat d'honneur[16]. Je le fais avec beaucoup de circonspection, espérant ne pas simplifier outrageusement une production théologique profonde et généreuse, qui a nourri intellectuellement plusieurs étudiants et qui en a inspiré plus d'un. Je crois que l'on peut prendre le concile Vatican II comme fil conducteur de toute cette œuvre. Il n'y a pas qu'une coïncidence de date, le premier article se rapportant à l'ecclésiologie paraissant en 1960, au moment où s'amorçait la préparation de Vatican II, mais il y a aussi une parenté de thématique qui ne ment pas. En effet, ce premier article, pour la *Festschrift* Geiselmann, aborde une question qui sera au cœur des discussions de la phase préparatoire du concile et, plus encore, de la première période et de la première intersession de Vatican II. Non seulement la discussion sur la révélation s'avérera-t-elle capitale au concile, mais la pensée de Geiselmann sera au centre de toutes les discussions sur le sujet. On pourrait même affirmer que ces premiers écrits permettaient de faire le pont entre Vatican I et Vatican II : c'est le cas pour ces travaux sur Geiselmann, mais aussi pour une étude sur l'école romaine et le rapport entre primat et épiscopat après le concile Vatican I, rapport marqué par le bref de Pie IX, en date du 12 mars 1875, où il approuvait la position des évêques allemands en réponse à une circulaire de Bismarck qui en développait une interprétation maximaliste. Ces articles, publiés avant l'ouverture de Vatican II, anticipaient déjà sur la suite des événe-

16. S. KNAEBEL, « Walter Kasper : Université de Tübingen – Rome », *Revue des sciences religieuses*, 75, 1 (2001), p. 3-5.

ments et accompagnaient les travaux qui allaient permettre à l'Église de dépasser le « catholicisme baroque », suivant l'expression de Congar, qui avait marqué le XIXe siècle et la première moitié du XXe.

Je m'abstiendrai d'en faire une longue démonstration, mais on peut rattacher à Vatican II l'ensemble de cette œuvre théologique, et pas seulement les écrits à caractère ecclésiologique qu'elle comporte. La question de la tradition et de la révélation y occupe une place importante de même que celle de l'œcuménisme, qui ne constitue pas simplement une excroissance tardive ni une thématique à part, mais une préoccupation qui traverse l'ensemble et qui apparaît dès le point de départ[17] pour se déployer abondamment par la suite, spécialement à l'occasion de sa participation à la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises et, plus tard, de sa contribution au dialogue luthéro-catholique. On retiendra aussi des articles consacrés à d'autres points nodaux de l'œuvre conciliaire, en particulier une réflexion sur la liberté religieuse[18] et l'Église dans le monde moderne[19].

L'interrogation sur le devenir de l'Église postconciliaire n'est pas seulement implicite. Elle affleure parfois de manière claire, comme c'est déjà le cas en 1966[20] et à plusieurs reprises par la suite[21], en particulier, au moment de l'assemblée spéciale du synode des évêques en 1985[22] et, de manière plus instante encore, à partir des années 1990[23].

---

17. Le premier article portant explicitement sur ce thème date de 1964, « Grundlagen und Möglichkeiten eines katholischen Ökumenismus », *Una Sancta*, 19 (1964), p. 330-348. On en trouve un second dès 1965, « Das Gespräch mit der protestantischen Theologie », *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, 1 (1965), p. 334-344, et un troisième la même année, « Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen », *Theologische Quartalschrift*, 145 (1965), p. 42-62. On connaît, par la suite, son engagement dans le domaine de l'œcuménisme, surtout à partir de 1969.

18. *Wahrheit und Freiheit : Die "Erklärung über die Religionsfreiheit" des II. Vatikanischen Konzils*, Heidelberg, 1988 ; « Religionsfreiheit II. Katholische Kirche », *Staatslexikon*, 7, 4 (1988), p. 826-827.

19. Voir en particulier « Die Kirche in der modernen Gesellschaft : Der Weg vom Vaticanum I zum Vaticanum II », *Publik*, 2 (1969) ; « Autonomie und Theonomie : Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt », dans H. WEBER et D. MIETH, dir., *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube : Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, Düsseldorf, 1980, p. 17-41 ; « Atheismus und Gottes Verborgenheit » (zusammen mit W. KERN), dans *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1982, p. 5-57 ; « Natur – Gnade – Kultur : Zur Bedeutung der modernen Säkularisierung ». In *Theologische Quartalschrift*, 170 (1990), p. 81-97.

20. « Schrift – Tradition – Verkündigung », dans T. FILTHAUT, dir., *Umkehr und Erneuerung : Kirche nach dem Konzil*, Mainz, 1966, p. 13-41.

21. « Kirche nach dem Konzil », dans V. HOCHGREBE, dir., *Christliche Verantwortung : Eine ökumenische Bestandsaufnahme zeitgemäßer Ethik*, Würzburg, 1968, p. 306-316 ; « Die Einheit der Kirche nach dem II Vatikanischen Konzil », *Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie*, 33 (1979), p. 262-277.

22. *Zukunft aus der Kraft des Konzils : Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg im Breisgau, 1986, p. 112 ; « Die bleibende Herausforderung durch das Zweite Vatikanische Konzil : Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen », dans G.W. HUNOLD et W. KORFF, dir., *Die Welt für Morgen : Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. Festschrift für F. Böckle*, München, 1986, p. 413-425 ; « Kirche als communio : Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils », dans F. Kardinal KÖNIG, dir., *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf, 1986, p. 62-84 ; *Kirche – wohin gehst du ? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn, 1987, 48 p.

23. « Die Kirche so gestalten, dass sie Kirche in der Welt von heute ist : Die Aktualität des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Lehre von Papst Johannes Paul II », *Osservatore Romano*, 15, 16 (13 avril 1990),

III. L'HERMÉNEUTIQUE CONCILIAIRE

Il serait gravement réducteur de rattacher tout ce travail théologique au concile en se satisfaisant d'une construction qui mettrait en regard, sous forme de tableau synoptique, la production théologique du professeur Kasper et les thématiques abordées par le concile. En effet, ce qui distingue cette œuvre c'est, d'une part, d'avoir poursuivi une réflexion sur la signification et l'actualité de Vatican II pour l'Église et, d'autre part, d'avoir dégagé ses idées porteuses qui peuvent conduire à ouvrir un chemin pour l'Église dans le monde actuel. Enfin, cette œuvre se démarque par l'attention particulière qui est portée à l'herméneutique de Vatican II, ce qui n'est pas courant. En effet, bien peu de théologiens ont consacré une attention soutenue à l'herméneutique conciliaire[24] et leurs études sont publiées, en majorité, entre 1980 et 1987, période cruciale qui va du début du pontificat de Jean-Paul II au *post-mortem* de l'assemblée spéciale du synode des évêques de 1985 où W. Kasper a joué un rôle déterminant, à titre de secrétaire spécial de l'assemblée. Au cours de cette période, l'interprétation de Vatican II revint à l'avant-plan des débats. D'après les observateurs les mieux informés, le conclave de 1978 s'orientait vers une impasse au sujet même de l'interprétation de Vatican II. Pour certains, le concile représentait un terme à ne pas dépasser, une limite à ne pas transgresser, une frontière au-delà de laquelle il ne fal-

p. 6 ; « "Wider die Unglückspropheten" : Die Vision des Konzils für die Neuerung der Kirche », *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 19 (1990), p. 514-526 ; « Bewahren oder verändern ? Zum geschichtlichen Wandel von Glaube und Kirche », dans J. WEISMAYER et U. STRUPPE, dir., *Öffnung zum Heute : Die Kirche nach dem Konzil*, Innsbruck, 1991, p. 109-132.

24. Walter KASPER, « Hermeneutische Prinzipien zur Auslegung des Vatikanum II » (à paraître dans la *Festschrift* F. Böckel) ; W. KASPER, *Kirche – wohin gehst du ? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn, 1986, p. 22-32 ; W. KASPER, « Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen », dans *Theologie und Kirche*, Mayence, 1987, p. 290-299, repris en français, « Le défi de Vatican II qui demeure : à propos de l'herméneutique des affirmations du Concile », dans *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 158), 1990, p. 411-423 ; W. KASPER, « Points de vue pour le synode extraordinaire », dans *Le synode extraordinaire Célébration de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, p. 653-654. Outre Kasper, on verra Giuseppe ALBERIGO, « Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II », dans M. LAMBERIGTS et C. SOETENS, éd., *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1992, p. 12-23 ; C. GEFFRÉ, « Pour une herméneutique conciliaire », dans *Croire et interpréter*, Paris, Cerf, 2001, p. 39-51 ; Peter HÜNERMANN, « Il concilio Vaticano II come evento », dans M.T. FATTORI et A. MELLONI, dir., *L'Evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II*, Bologne, il Mulino, 1998, p. 63-92 ; Hermann Joseph POTTMEYER, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II », dans Giuseppe ALBERIGO et Jean-Pierre JOSSUA, dir., *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 134), 1985, p. 58-64 ; Francis A. SULLIVAN, *Creative Fidelity : Weighing and Interpretating Documents of the Magisterium*, Mahwah, Paulist Press, 1996, p. 162-174 ; Gustave THILS, « En pleine fidélité au concile du Vatican », *La foi et le temps*, 10 (1980), p. 274-309 ; G. THILS, « Trois caractéristiques de l'Église postconciliaire », *Bulletin de théologie africaine*, 3 (1981), p. 233-245 ; Myriam WIJLENS, *Sharing the Eucharist*, New York, University Press of America, 2000, p. 18-29. J'ose à peine ranger dans cette catégorie les réflexions récentes d'Agostino MARCHETTO, qui ne proposent pas de critères herméneutiques, mais critiquent l'interprétation que donnent du concile certains historiens et théologiens (« Il Concilio Vaticano II : considerazioni su tendenze ermeneutiche dal 1990 ad oggi », *Archivum Historiae Pontificiae*, 38 [2000], p. 275-286, repris sous le titre « Das II. Vatikanische Konzil : Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute », *Annuarium Historiae Conciliorum*, 32, 2 [2000], p. 371-387).

lait pas s'aventurer[25]. Pour d'autres, Vatican II était un commencement, un moment initial qui posait une nouvelle orientation qu'il fallait maintenant déployer et conduire à son terme. Apparemment ni l'une ni l'autre interprétation ne pouvait rassembler une majorité de voix, si bien que l'on a dû se tourner vers un troisième terme, la voie de la synthèse ouverte que pouvait représenter le cardinal Wojtyla.

À l'aube du synode des évêques, le consistoire et la publication des entretiens du cardinal Ratzinger[26] ont semblé, en raison du ton un peu alarmiste de leurs interventions, vouloir refermer à nouveau le chemin ouvert par le concile, soit en en minimisant la portée, soit en voulant expressément fermer certaines voies en anticipant sur les résultats éventuels de l'assemblée synodale, en particulier quant au statut juridique des conférences épiscopales ou à l'application, dans l'Église catholique, du principe de subsidiarité[27]. Ces interventions contrastaient singulièrement avec les propos sereins des diverses conférences épiscopales — dont on connaît les réactions aux *Lineamenta* jusqu'à ce qu'on en décourage la publication — voire avec les propos des Pères en assemblée et même avec le ton franchement ouvert de la *relatio* inaugurale du cardinal Daneels, qui agissait alors comme *relator*, assisté par le professeur Kasper comme secrétaire spécial. Plusieurs observateurs proches des événements ont constaté cependant une fermeture progressive, au fur et à mesure que le synode avançait, la *relatio post-disceptationem* apparaissant déjà largement en retrait sur la *relatio* d'ouverture et le Rapport final reflétant peu les rapports des Églises envoyés avant le synode et les interventions des Pères dans l'*aula* synodale[28]. Pour les plus instruits des arcanes ou des coulisses du synode, cela n'est apparemment pas étranger à ce qui se joue en marge de l'assemblée synodale elle-même, parfois même la nuit, spécialement au moment où l'on approche du dénouement.

La plupart des auteurs qui ont réfléchi à l'herméneutique de Vatican II au cours de cette période ont favorisé une approche ouverte des textes, engageant souvent les interprètes à se référer à la trajectoire que l'on peut dégager des travaux du concile plutôt qu'à se référer à des énoncés particuliers détachés de leur contexte[29].

Je voudrais reprendre ici trois des quatre principes herméneutiques avancés par le professeur Kasper et les commenter au passage, en les mettant en discussion avec ce que proposent d'autres auteurs et les conclusions auxquelles me conduisent mes propres recherches sur Vatican II. Les quatre principes herméneutiques qu'il avance sont si semblables à ceux qui sont développés dans le « Rapport initial » présenté par le cardinal Daneels à l'ouverture de l'assemblée extraordinaire du synode de 1985[30],

---

25. Voir notamment Peter HEBBELTWHAITE, *Pope John Paul II and the Church*, Kansas City, Sheed and Ward, 1995, p. 8-12.

26. J. RATZINGER et V. MESSORI, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, 252 p.

27. Voir l'intervention du cardinal Hamer au consistoire.

28. Voir en particulier J.A. KOMONCHAK, « Introduction », dans *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, Paris, Cerf, 1986, p. 7-18.

29. Le cardinal RATZINGER a critiqué cette position herméneutique dans *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui, 1985, p. 423 et suiv.

30. Voir *Synode extraordinaire. Célébration de Vatican II*, p. 347. Je tire ces quatre principes de « Le défi de Vatican II qui demeure… », dans *La théologie et l'Église*, p. 418-419.

qu'il devient inutile de les comparer ou de s'interroger longuement sur l'auteur de cette section de la *relatio* inaugurale de cette assemblée synodale.

1. Principe de totalité ou d'intégralité

> Les textes du Deuxième Concile du Vatican doivent être compris et réalisés dans leur intégralité. Il ne faut pas mettre en relief certaines affirmations ou certains aspects seulement et les isoler[31].

Ce premier principe suppose que l'on puisse regarder les textes de Vatican II comme un ensemble cohérent et non comme 16 documents disparates qui ne tiendraient finalement ensemble que par la force de la reliure qui les assemble en un seul volume. Cette notion de cohérence ne s'impose pas d'emblée, car la méthode de travail adoptée au concile lui-même n'a pas favorisé, au moins au début, la construction d'une œuvre cohérente.

Si l'on prend pour acquis que l'on a affaire à un ensemble et non à un collage, il faut bien pouvoir trouver un principe d'unité, un foyer, qui permet d'approcher comme un ensemble cohérent ces différents documents. On peut avancer divers principes d'unité qui permettent de situer les affirmations particulières sur un horizon sur lequel chacune trouve sa place, mais ce principe d'unité ou de cohérence est-il offert dans les textes conciliaires eux-mêmes ou ne doit-il pas être construit, sur la base des textes et d'autres indications, reconnaissant d'emblée que toute construction n'est pas un donné immédiat et, de ce fait, sera toujours sujet à discussion ou objet de controverse. On doit aussi s'accorder sur le fait que certaines constructions sont plus solides que d'autres et s'imposent par le fait qu'elles peuvent comprendre et rendre compte d'un plus grand nombre de phénomènes.

Que nous reste-t-il pour construire cet horizon d'ensemble sur lequel on pourrait situer à sa juste place tout énoncé conciliaire ? Il y a d'abord les textes et, à ce chapitre, on peut se demander s'il n'y a pas des idées qui traversent l'ensemble des textes de Vatican II, ce que n'ont pas fait suffisamment ressortir les premières générations de commentaires qui nous mettaient en présence de lectures longitudinales des textes conciliaires, lectures analytiques qui décomposaient l'ensemble en attirant l'attention sur des énoncés particuliers ou en procédant à une analyse chapitre par chapitre ou paragraphe par paragraphe des différents documents adoptés. Cela n'a pas favorisé le développement d'une lecture transversale. N'a-t-on pas été ici victime, au moment de la rédaction des premiers commentaires, du poids de la méthode de travail adoptée au concile où il a fallu travailler sur des énoncés particuliers[32], discuter des chapitres particuliers et des documents les uns après les autres. Il a été difficile, par la suite, de se déprendre de cette approche des textes conciliaires, si bien que l'on a pu souvent contempler l'arbre sans apercevoir la forêt. Cette tournure d'esprit a été d'autant plus favorisée que le processus de rédaction que l'on connaît a conduit à l'insertion et à

31. *Ibid.*, p. 418.

32. La plupart des *modi* portent sur des formulations et non sur des perspectives d'ensemble, si bien que le travail en commission et en particulier l'*expansio modorum* ou les *relationes* concentrent leur attention sur des formules ou des énoncés.

l'approbation de formules — ou d'énoncés — qui, acceptables dans l'économie d'ensemble des textes, n'en constituaient pas moins, prises isolément, des démentis par rapport à d'autres affirmations. On a beau jeu alors de s'adonner à des lectures partiales des textes conciliaires. S'il faut le déplorer, comment peut-on s'en sortir pratiquement, puisque l'affirmation du principe ne donne pas immédiatement de solutions.

Faut-il aujourd'hui s'atteler à la réalisation d'une deuxième génération de commentaires comme l'appelait déjà H.J. Pottmeyer, il y a plusieurs années[33] en suivant la voie ouverte par les premiers commentaires ou vaut-il mieux proposer une lecture thématique et transversale du corpus conciliaire ? Je suis personnellement enclin à privilégier la deuxième solution.

J'ai déjà suggéré que l'on peut considérer Vatican II lui-même comme un fait de réception[34]. Il y a des idées qui s'insèrent dès le premier débat et qui prennent par la suite de l'ampleur et se développent. Il en est ainsi de l'idée de participation des fidèles qui, s'insinuant par le biais de la liturgie, finit par se déployer dans toute l'activité de l'Église. L'attention aux diverses cultures s'observe aussi déjà lors de cette première discussion et gagne du terrain, jusqu'à mériter un développement *ex professo* dans la constitution *Gaudium et spes*, après avoir occupé une place de choix dans le *De missionibus.* Dès la discussion sur la liturgie, la compétence des conférences épiscopales (ou assemblées d'évêques légitimement constituées sur un territoire donné[35]) est affirmée. *Sacrosanctum concilium* nous offre aussi déjà une représentation de l'Église locale (*SC* 41 et 42) qui sera par la suite amplifiée. C'est également dans la Constitution sur la liturgie que s'élabore la notion de peuple de Dieu, sujet unique de la célébration et qui valorise la participation de tous suivant la diversité des fonctions (*SC* 26). C'est là également que l'on trouve l'affirmation relative à l'égalité des rites (*SC* 3) qui allait être développée par la suite, sans compter qu'on trouve dans la Constitution sur la liturgie une première réflexion sur la catholicité de l'Église et sur la forme d'unité qu'elle requiert.

On pourrait continuer cet examen et repérer ces idées qui prennent de plus en plus de poids au fur et à mesure que le concile avance et ceux qui en perdent régulièrement[36]. On peut penser notamment au ton et aux perspectives œcuméniques que l'on retrouve dans tous les documents et, plus largement, au souci constant d'ouverture aux non-catholiques. Comme l'a fait remarquer G. Thils, en raison de cette ouverture qui traverse tous les documents de Vatican II, on peut dire que nous sommes en présence d'une conception « extravertie » de l'Église, conception qui tranche singulièrement avec une conception défensive de l'Église dans les schémas préparatoires[37]. Le souci du dialogue devient une constante. On peut relever aussi la place occupée par l'Écriture dans l'ensemble des 16 documents de Vatican II, même si l'on

33. H.J. POTTMEYER, « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II », p. 61.

34. Voir G. ROUTHIER, « Orientamenti per lo studio del Vaticano II come fatto di ricezione », dans M.T. FATTORI et A. MELLONI, dir., *L'Evento e le decisioni*, p. 465-500.

35. *Sacrosanctum concilium*, n°s 22, § 2, 44 et 63.

36. On verra à ce sujet G. THILS, « En pleine fidélité au concile du Vatican II », p. 278.

37. *Ibid.*, p. 294.

peut regretter qu'elle soit encore un peu décorative dans un certain nombre d'entre eux[38]. On connaît le commentaire de Congar sur le rapport à l'Écriture qu'entretenaient les schémas préparatoires :

> C'est un résumé des documents pontificaux depuis un siècle : une sorte de *syllabus* de ces documents, y inclus les *discours* de Pie XII. Cela a l'inconvénient d'accentuer la dénonciation des erreurs que ces documents ont successivement dénoncées. […] Mais surtout, la *source* n'est pas la Parole de Dieu : c'est l'Église elle-même, et même l'Église réduite au pape […].
>
> C'est très peu biblique […]. L'Écriture ne vient guère qu'en citation ornementale, par mode d'une certaine solennité du style et par conformité à un genre littéraire. On n'a pas *cherché* ses déterminations comme à la source de toute détermination prétendant à être normative. Les déterminations sont acquises, et elles le sont dans les encycliques, discours et *effata* divers des papes, de Pie IX à Pie XII. La source c'est l'Église.
>
> […] Le P. Colombo m'a dit : pour le P. Tromp, une encyclique est au-dessus d'un texte clair de l'Écriture.
>
> Tout le travail a été mené comme si les encycliques étaient LA source nécessaire et suffisante[39].

Ces critiques, on le sait, reviendront de manière constante au cours de la première période conciliaire[40], mais on sait que, en finale, l'Écriture retrouve son statut de source dans les exposés conciliaires.

Parmi les autres suggestions, si l'on veut donner une forme concrète à ce principe de totalité ou d'intégralité, il nous faut suggérer la nécessité de porter une attention plus grande à la structure des documents eux-mêmes. On ne peut pas prétendre simplement que l'on se trouve en présence d'un ensemble de matériaux divers, parfois contradictoires ou difficilement harmonisables. On se trouve en présence de textes construits, de matériaux ordonnés et agencés, d'énoncés situés dans un programme et pas simplement apposés les uns aux autres et faisant nombre avec tous les autres énoncés. À moins que la notion de texte elle-même soit complètement obscurcie, on conviendra qu'un texte, c'est autre chose qu'une addition d'énoncés jetés en tas, pêle-mêle, dans un ensemble disparate qui ferait office de fourre-tout. Quand on sait le temps et l'application qu'on a mis à choisir les titres des documents, à disposer les matières que l'on voulait exposer, on est étonné de voir que l'on puisse aujourd'hui penser que les documents conciliaires pourraient n'être qu'une suite d'énoncés à étudier en soi et de manière indépendante, en dehors de toute considération des perspectives ou des orientations d'ensemble qui sont souvent données dans la structure des textes, dans leur titre et dans les préambules qui constituent souvent les parties les plus rédigées et les plus discutées des divers documents. Les énoncés conciliaires

---

38. Sur l'usage des Écritures dans les documents de Vatican II, on verra C.H. MILLER, *« As it is Written ». The Use of Old Testament References in the Documents of Vatican Council II*, St. Louis, Marianist Communication Center, 1973, 229 p.
39. Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, t. I, Paris, Cerf, 2002, p. 57 et 59. À propos du jugement de G. Philips, voir p. 49.
40. Pour ne donner que quelques exemples, je pense aux critiques du cardinal Léger ou à celles de Mgr De Smedt.

sont toujours situés « dans une construction doctrinale qui lui donne en partie sa signification[41] » et dans un contexte littéraire dont il ne faut pas négliger la portée.

Ce souci de ne pas isoler des énoncés et de considérer l'intégralité des textes conciliaires si l'on veut parvenir à une juste herméneutique des documents conciliaires commande, il me semble, l'ensemble de ces tâches et quelques-unes encore.

2. La lettre et l'esprit

> La lettre et l'esprit du Concile doivent être compris comme constituant une unité. [...] Une affirmation particulière ne peut être comprise, en fin de compte, qu'à partir de l'esprit du tout, comme inversement l'esprit du tout ne se dégage que d'une interprétation consciencieuse des textes particuliers. On ne peut donc pas faire une exégèse légaliste de la lettre des textes du Concile, sans être animé par son esprit ; mais on n'a pas le droit non plus de jouer, de façon enthousiaste, ce qu'on appelle l'esprit du Concile contre ses textes concrets. Une fidélité au texte qui ne serait que fidélité au texte ne suffit donc pas ; au contraire, elle conduit à une aporie parce que trop souvent il est possible d'opposer à un texte un autre texte. L'esprit du tout, et de ce fait le sens d'un texte particulier, ne peut être dégagé que si on examine dans le détail l'histoire du texte et qu'on en fait ressortir l'intention du Concile, à savoir le renouvellement, pour notre temps, de l'ensemble de la tradition, et cela veut dire le renouvellement de tout ce qui est catholique[42].

On connaît les débats interminables autour de la question de la lettre et de l'esprit du concile[43]. On ne va pas les reprendre ici, mais nous contenter plutôt de souligner la nécessité de sortir de cette dialectique à deux termes qui sont présentés trop souvent comme antinomiques. Toutefois, avant de suggérer un troisième terme, je voudrais procéder à une analyse un peu serrée de la formulation de ce deuxième principe. Elle fait appel à trois reprises à « l'esprit du tout », ce qui semble s'opposer ici, non pas au texte, mais à une « affirmation particulière » ou à des « textes particuliers ». On n'est pas loin ici du premier critère qui en appelait à une compréhension intégrale des textes du concile plutôt qu'à se reporter sur une interprétation qui isole des énoncés particuliers, ce qui ne peut conduire qu'à une discussion fondamentaliste consistant à « opposer à un texte un autre texte ». Ce deuxième principe nous fait pourtant faire un pas de plus en insistant sur le fait que « l'esprit du tout, et de ce fait le sens d'un texte particulier, ne peut être dégagé que si on examine dans le détail l'histoire du texte et qu'on en fait ressortir l'intention du concile, à savoir le renouvellement, pour notre temps, de l'ensemble de la tradition, et cela veut dire le renouvellement de tout ce qui est catholique ». L'interprète du concile a donc entre les mains plus que les textes eux-mêmes ou les 16 documents conciliaires. La totalité à laquelle ce deuxième principe fait appel n'est pas la totalité des textes ou l'ensemble des textes, mais une totalité qui va au-delà des textes. La suggestion de nous reporter à l'histoire des textes nous aide à nous représenter cette totalité qu'il nous faudrait avoir en vue. Elle est

41. G. THILS, « En pleine fidélité au concile du Vatican II », p. 275.

42. W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 418.

43. Ce débat ancien a été relancé par l'entrevue donnée par le cardinal RATZINGER à V. Messori. Voir *Entretiens sur la foi*, p. 30-37. Voir aussi, du même, *Les principes de la théologie catholique*, p. 436-437. D'autres historiens ou théologiens ont amplement discuté cette question, notamment G. Alberigo, J.A. Komonchak et H.J. Pottmeyer (*loc. cit.*).

composée des textes et des documents (les actes du concile) qui témoignent de l'histoire de la rédaction des documents approuvés par les Pères.

On sait à quel point cette histoire de la rédaction des textes conciliaires est capitale pour leur juste compréhension. L'histoire des conciles en témoigne éloquemment. On ne peut donc que saluer la décision de Paul VI qui demanda de publier sans tarder les *Acta synodalia*[44], décision importante s'il en est lorsqu'on la met en perspective avec ce qui arriva à la suite de certains conciles antérieurs. Les familiers de l'histoire des conciles savent à quel point la non-publication immédiate des actes de Trente a obscurci pendant des générations la compréhension de certains de ses passages — la démonstration de Geiselmann est sur ce point éloquente — et combien l'interprétation de Vatican I a bénéficié de la publication de ses actes, comme H.J. Pottmeyer l'a montré de manière convaincante[45]. Il ne viendrait à l'esprit de personne aujourd'hui de lire la constitution *Pastor aeternus* sans avoir en même temps sous les yeux le Rapport de la Députation de la Foi, le fameux rapport Gasser et, surtout, si l'on ne voit pas dans quelle mesure la Députation de la Foi barre la route aux propositions du parti maximaliste et donne des gages en infléchissant le texte, aux requêtes avancées par les partisans d'une position modérée.

Je suis donc tout à fait d'accord sur le fait que l'histoire du texte est indispensable à l'interprétation d'un texte conciliaire et, à ce titre, un texte conciliaire n'est pas un texte comparable à beaucoup d'autres textes, précisément parce que « l'intention de l'auteur » — expression jadis fétiche en exégèse avant d'être honnie par la suite — nous est parfois donnée explicitement — et pas simplement suggérée et déduite — dans les *relationes*, les discussions des commissions sur les *modi* ou les rédactions de passages importants, ou dans l'*expansio modorum*, documents trop peu fréquentés, hormis par les spécialistes.

Mais l'esprit du tout se ramène-t-il à l'histoire du texte, ou à son histoire officielle, si importante soit-elle ? Il est aisé de donner une réponse à la deuxième de ces questions : l'histoire d'un texte ne se ramène certainement pas à l'histoire officielle du texte. À titre d'exemple, la conférence que donnait John Courtney Murray au Centre de documentation hollandais[46] le jour même où s'engageait le débat sur la liberté religieuse à la quatrième période (15 septembre) et celle que Congar donnait le lende-

44. Sur cette décision, on verra Vincenzo CARBONE, « L'Archivio del Concilio Vaticano II », *Archive Ecclesiae*, 34, 35 (1991, 1992), p. 57-67.

45. Voir notamment son ouvrage récent *Le rôle de la papauté au troisième millénaire. Une relecture de Vatican I et de Vatican II*, Paris, Cerf, 2001.

46. Celle-ci portait sur le développement de la doctrine, montrant en quoi l'enseignement des papes, depuis Léon XIII, approfondissait graduellement la doctrine de la liberté religieuse. Voir *The Catholic Messenger* (7 octobre 1965) et Do-c, nº 206. Murray avait également écrit beaucoup d'articles sur le sujet, juste avant l'ouverture de la quatrième période. Voir « Die religiöse Freiheit und das Konzil », *Wort und Wahrheit*, 6, 7 (juin, juillet 1965) ; et *ibid*., 8, 9 (août, septembre 1965) ; MARTELET donnait également une conférence à un groupe d'évêques de la Pan-africaine, sur la liberté religieuse le 15 septembre. Voir « Sur la vraie nature de la liberté religieuse » (Archives diocésaines de Bordeaux, 1D9.96.19.301). Pour sa part, Congar donnait une conférence sur le même sujet, le 16, à Traspontina.

main[47] sur le même sujet ont sans doute contribué à former l'esprit de plusieurs Pères conciliaires, plus peut-être que bien des débats officiels. Pourtant, cela ne sera jamais consigné dans l'histoire officielle des textes. Mais il nous faut élargir encore : le voyage de Paul VI à l'ONU a sans doute contribué de manière importante à l'issue du vote sur le même schéma. On n'a pas ici un simple élargissement puisque l'on passe des discours à un événement qui détermine la marche du concile, en tout cas, son calendrier. Certains ont parlé de dynamique conciliaire. Mais cela renvoie à une question bien plus ample : qu'est-ce donc qu'un concile ?

Y. Congar ne se lassait de rappeler qu'un concile, c'est bien plus que des textes et, qu'il me soit permis d'ajouter, bien plus que l'histoire de ces textes. Déjà en 1979, dans une conférence donnée à Fribourg, il insistait sur le fait que le concile est un « événement ». Il l'entendait de plusieurs manières : d'abord, « le fait qu'il y a eu concile » — et pas seulement un concile par correspondance — avec tout ce que suppose la rencontre, la venue en assemblée, les échanges, etc. Ensuite, en se rapportant à l'expérience du concile, il mettait l'accent sur la dynamique propre de l'assemblée, dynamique qui a permis de faire découvrir certaines valeurs et de remettre en relief certains éléments occultés de la conscience que l'Église avait d'elle-même. Enfin, il utilise le terme « événement » « au sens plutôt philosophique du mot », comme il le dit, ou suivant le sens que ce mot a acquis dans l'historiographie française de l'École des Annales : « quelque chose d'autre que la récurrence régulière des phénomènes de la nature ou que la manifestation attendue d'une institution. C'est un fait qui, arrivé une fois, change quelque chose dans le présent et dans le futur[48] ». Je ne m'engagerai pas dans tout ce débat, me contentant ici, à défaut de renvoyer à la discussion ouverte à ce sujet au colloque de Bologne en 1999[49] et qui se poursuit encore. Je me contenterai donc modestement de quelques annotations seulement.

La conclusion du chapitre 4 du volume 13 de *L'histoire du catholicisme*[50] observe que « si les théologiens ont tendance à ne retenir d'un concile que les textes qui en sont issus, les historiens savent qu'un concile est aussi un événement » (j'ajouterais que les théologiens le savent généralement aussi !). Cette conclusion met aussi en avant un autre concept, celui de « l'inspiration[51] » de Vatican II, concept également

47. Sanschagrin note : « J'assiste, cet après-midi à une conférence du P. Congar, o.p., sur la liberté religieuse. Très claire et lumineuse […] sur un sujet qui n'est pas facile […] » (*Journal*, jeudi 16 septembre).

48. Y. CONGAR, *Le concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 53.

49. Voir en particulier M.T. FATTORI et A. MELLONI, dir., *L'Evento e le decisioni* ; Peter HÜNERMANN, dir., *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, t. I, *Einleitungsfragen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1998, 272 p. En plus des classiques, sur la notion d'événement, voir aussi *L'événement*, Aix, Université de Provence, 1986 ; C. DOLAN, dir., *Événement, identité et histoire*, Québec, Septentrion, 1991.

50. J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du christianisme*, t. 13, *Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*, Paris, Desclée, 2000, 802 p.

51. *Ibid.*, p. 119.

utilisé par André Naud dans son introduction à la réédition récente des documents conciliaires[52].

Certains ont même suggéré une troisième catégorie, celle de l'expérience[53], pour dépasser le binôme paralysant « lettre et esprit ». Dans cette perspective, en plus des textes (décisions) et de l'événement conciliaire, il faut porter attention à l'expérience, c'est-à-dire la transformation, chez les évêques[54], les experts et les observateurs, qui résulta de leur participation aux travaux conciliaires. Cette expérience transformatrice qu'a été pour eux le concile a fait que les choses n'allaient jamais plus être les mêmes par la suite[55].

Pour arriver à cerner la totalité à laquelle renvoie ce deuxième principe, il nous faudrait sans doute ajouter une quatrième catégorie, celle des représentations. À travers l'activité conciliaire, l'Église s'est mise en scène ; elle s'est donnée à voir et cette représentation a été grossie et répercutée par les médias. L'Église a été perçue comme lieu d'échange, de discussion et de débats ; lieu où des positions innovatrices prenaient le dessus sur des positions défensives et plus étroites, lieu de réforme et de changement. L'analyse de la presse[56] montre à quel point ces représentations sont dominantes, au point que l'on puisse affirmer qu'on assiste, au cours de Vatican II, au développement d'une « culture conciliaire[57] », phénomène assimilable à ce que les historiens des représentations véhiculées dans les médias au cours des grands conflits mondiaux ont observé et désigné par l'expression « culture de guerre[58] ». Les catholiques, dont la plupart n'ont pas lu les textes conciliaires, ont réappris ce qu'était l'Église à partir de sa mise en scène conciliaire et des représentations que leur fournissaient les médias[59]. Au terme de ces quatre années d'assises conciliaires, leur conception de l'Église s'était modifiée et leur compréhension de ce qu'est un pape, un évêque, un protestant, les religions non chrétiennes, la liturgie, etc. avait considéra-

52. Voir A. NAUD, « Introduction » dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Montréal, Fides, 2001, p. 10.

53. Voir M.T. FATTORI et A. MELLONI, éd., *Experience, Organisations and Bodies at Vatican II*, Leuven, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, 1999, 484 p. ; et Joseph KOMONCHAK, « Vatican II as an "Event" ». *Theology Digest*, 46, 4 (1999), p. 337-352.

54. On a une première mise en œuvre de ce type de travail dans G. ALBERIGO, « L'expérience de la responsabilité épiscopale faite par les évêques à Vatican II », dans H. LEGRAND et C. THEOBALD, *Le ministère des évêques au concile Vatican II et depuis*, Paris, Cerf, 2001, p. 21-47.

55. H.J. POTTMEYER a observé pertinemment que le concile a pu développer une ecclésiologie de communion précisément parce qu'il s'est d'abord éprouvé comme communion (« Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II », p. 54).

56. Pour le Québec, le mémoire de maîtrise de C.-É. GUILLEMETTE en fait une démonstration éloquente. Voir *Les représentations de Vatican II dans les quotidiens francophones du Québec en 1963. Élaboration d'une culture conciliaire*, Université Laval, 2004.

57. Voir J. COUTARD, « La presse et le concile Vatican II : une histoire de représentations », dans G. ROUTHIER, dir., *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, p. 245-260.

58. Sur le sens de cette expression, voir entre autres, Stéphane AUDOIN-ROUZEAU et Annette BECKER, « Vers une histoire culturelle de la Première Guerre mondiale », *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 41 (janvier-mars 1994), p. 5.

59. Sur le rôle des médias dans la construction de l'événement, voir P. GRÉGOIRE, « L'événement-référence. Notion d'événement et plans de référence : l'individu, les systèmes d'information et l'histoire mémoire », dans C. DOLAN, dir., *Événement, identité et histoire*, Sillery, Septentrion, 1991, p. 167-186.

blement évolué. Cela ne venait pas simplement des textes conciliaires, ni de l'inspiration ou de l'esprit conciliaire, ni de leur expérience du concile, mais des nouvelles représentations que cet événement mettait en circulation. Ce catholique moyen a été par la suite surpris de voir que ces nouvelles représentations de l'Église ne correspondaient pas à la réalité qu'il retrouvait dans sa propre Église où la discussion n'était pas toujours possible et où les positions du passé ne pouvaient faire place aux idées réformatrices. Tout un travail reste donc à faire sur les représentations générées par l'événement conciliaire lui-même et ce travail n'est possible que si l'on prend au sérieux non seulement les textes conciliaires eux-mêmes, le déroulement du concile et l'expérience des Pères, mais aussi les médias qui représentent, pour l'ensemble des fidèles, les plus puissants médiateurs de l'événement conciliaire.

On le voit, vouloir saisir le concile comme totalité — c'est-à-dire au-delà de ses productions textuelles — pose un véritable défi. Un premier effort d'historicisation de Vatican II est aujourd'hui achevé avec la publication, en 2002, du dernier volume de la *Storia del concilio.* Ce n'est sans doute pas là le terme de cet effort — qui ne sera jamais achevé — qui consiste à resituer les textes dans cette « totalité » que représente le concile.

3. Principe de tradition ou de continuité

> Conformément à sa propre intention, le concile Vatican II doit être compris, comme tout autre concile, à la lumière de la tradition globale de l'Église. C'est pourquoi il est absurde de distinguer entre l'Église préconciliaire et l'Église postconciliaire d'une manière qui donnerait à penser que l'Église postconciliaire serait une Église nouvelle ou qu'après une période longue et obscure de l'histoire de l'Église c'est le dernier concile seulement qui aurait redécouvert l'Évangile des origines. Au contraire, le dernier concile se situe lui-même dans la tradition de tous les conciles antérieurs et entendait la renouveler ; c'est pourquoi il doit être interprété en lien avec cette tradition, et notamment avec les confessions de foi trinitaires et christologiques de l'Église ancienne[60].

Formulée avec autant de finesse, comme c'est le cas ici, on ne peut être qu'en accord avec cette proposition qui nous demande de lire Vatican II à la lumière de la « tradition *globale* », l'adjectif prenant ici toute son importance, ou « dans la tradition de tous les conciles antérieurs ». Pourtant, et cela ne trompe pas, la périodisation de l'histoire contemporaine de l'Église catholique élaborée par la grande majorité des historiens indique bien que, quelque part, Vatican II marque une rupture, sans doute pas avec la tradition globale de l'Église ou de la tradition de tous les conciles, mais par rapport à ce qu'on avait fini par considérer comme la tradition. S'il n'y a pas de « rupture absolue en histoire », comme le souligne d'entrée de jeu le dernier volume de la série de l'*Histoire du christianisme*[61], on ne manque pas d'indiquer que le christianisme entre, au début des années 1960, dans une nouvelle saison de son existence bi-millénaire. Si la fin des années 1950 et le début des années 1960 correspondent

60. W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 418.
61. J.-M. MAYEUR, C. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du christianisme*, t. 13, *Crises et renouveau (de 1958 à nos jours)*, p. 19.

pour les catholiques à un nouveau pontificat et aux années du concile, entreprise dont la portée dépasse la simple Église romaine[62], cette période représente pour l'historien un temps propre, marqué par un climat d'optimisme et une croissance remarquable dans le monde nord-atlantique ; la décolonisation et la montée des peuples du Tiers-Monde et une première recherche de coexistence entre les deux blocs. Ce sont là les grands déterminants qui structurent ce volume qui fait état des crises et du renouveau (ou des renouveaux) qui ont marqué le christianisme au cours du dernier demi-siècle.

D'une certaine manière, on pourrait dire que l'ombre de Vatican II plane sur l'ensemble du volume, lui fournissant en partie sa structure. En effet, toute la première partie, « Le temps de l'*aggiornamento* », est consacrée au concile. Dans la deuxième partie, « Les Églises catholiques et protestantes : crises, mutations, recomposition », l'effet concile revient presque à chaque chapitre : celui consacré à la papauté après le concile, ceux consacrés à l'œcuménisme, aux débats théologiques, aux cadres de la vie ecclésiale (femmes, laïcs et prêtres dans la vie de l'Église ; institution paroissiale), aux formes de religiosité (appartenance et pratique religieuses ; identité confessionnelle ; réforme liturgique ; religiosité populaire et nouvelle sensibilité religieuse), aux rapports des Églises aux sociétés (montée de l'éthique et relations internationales de l'Église catholique) et à la mission. Qu'on ne s'y trompe pas cependant, les crises, renouveaux et recompositions qui marquent ces trois décennies qui ont suivi Vatican II ne sont toutefois pas simplement liés à Vatican II puisqu'ils participent largement à l'esprit du temps marqué par un affect anti-institutionnel et une « contestation intellectuelle, morale, sociale, politique[63] ».

Vatican II marque à coup sûr une rupture et prend position par rapport à certaines formes ou idées développées au cours de l'histoire du christianisme. Toutefois, on ne peut l'envisager en dehors de toute continuité avec le catholicisme des années précédentes et on comprend bien le risque qu'il y a à opposer une « Église préconciliaire » à une « Église postconciliaire », comme le fait le professeur Kasper. Je suis bien sensible à cette idée puisque, au Québec, on a eu tendance à lire notre histoire récente en termes de rupture plutôt qu'en terme de continuité, ce qui comporte un véritable risque. Aujourd'hui, l'analyse du discours historique et la réflexion distanciée et critique sur la Révolution tranquille, ont montré comment s'est construit le mythe d'une renaissance du Québec, au cours des années 1960 (parallèle à une renaissance de l'Église à Vatican II au cours de la même période), après un long passage à vide que représenterait la « grande noirceur » (1930-1960), véritable Moyen Âge québécois aux dires des nouveaux idéologues.

Des vues simplistes avaient en effet avancé une lecture en noir et blanc des événements, construisant une trame historique suivant un schème manichéen qui donnait à penser que 1960 marque le réveil de la « Belle au bois dormant », si bien que l'on pourrait distinguer nettement entre un « avant » et un « après », la Révolution tranquille, comme le concile Vatican II, représentant l'équivalent du « *Big Bang* » fonda-

62. *Ibid.*, p. 9.

63. *Ibid.*, p. 125. Denis PELLETIER l'a bien montré dans son ouvrage remarquable, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002, 324 p.

teur de l'ère nouvelle. Pour Fernand Dumont cette présentation de notre histoire en une période de « conservation » (avant 1960) suivie d'une période de « rattrapage » (la Révolution tranquille, 1960-1970) et de « développement » (les années 1970 et suivantes) ne représenterait qu'« une version domestique des trois âges d'Auguste Comte[64] ».

Fernand Dumont a formulé l'hypothèse que cette représentation de l'histoire du Québec qui fait tout commencer en 1960 est une construction idéologique. Ayant scruté méticuleusement les idéologies, dans un vaste programme d'histoire et de sociologie de la culture, il note que « les idéologies des vingt dernières années sont toutes inspirées par ce postulat d'une brisure définitivement acquise. La société québécoise vivrait enfin au présent[65] ». Pour Dumont, cette vision manichéenne de l'histoire du Québec est la résultante d'un travail idéologique, puisque ce sont « nos idéologies [qui] ont affirmé ou insinué que, depuis vingt ans, nous sommes entrés dans un nouvel âge, absolument différent de tous ceux qui l'ont précédé[66] […] ». Dumont pose alors naturellement la question de savoir « quelle intelligentsia en a été l'artisane[67] ». Les travaux de Jean Hamelin et de Jean-Paul Montminy autour de cette question ont conduit à identifier la classe moyenne supérieure (professions libérales, cadres supérieurs, administrateurs) comme locomotive et grande gagnante de la Révolution tranquille[68]. Ces « nantis de la Révolution tranquille », à la faveur du développement des grandes bureaucraties[69], déclassent complètement les élites traditionnelles enracinées dans les petites communautés locales[70].

---

64. F. DUMONT, « Une révolution culturelle ? », dans F. DUMONT, J. HAMELIN et J.-P. MONTMINY, dir., *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, Québec, PUL, 1981, p. 6.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 5.

67. *Ibid.*, p. 6.

68. J. HAMELIN et J.-P. MONTMINY, « La mutation de la société québécoise, 1939-1976. Temps, ruptures, continuités », dans F. DUMONT, J. HAMELIN et J.-P. MONTMINY, dir., *Idéologies au Canada français, 1940-1976*, p. 33-70. L'analyse des résultats des élections de 1960 et de 1962 montre bien un clivage important entre les nantis qui profitent de la nouvelle prospérité et les autres classes moins favorisées.

69. Notons que l'augmentation des employés rattachés à l'État québécois a été de 53 % de 1960 à 1963. Le personnel de la fonction publique — au sens strict : personnel des ministères et des régies — passe de 29 000 à 53 000. À la fonction publique proprement dite, il faut ajouter les entreprises publiques et le secteur parapublic (secteur de l'éducation et de la santé). On ne compte pas alors les employés municipaux ou les employés du gouvernement fédéral travaillant au Québec. Selon J.I. Gow, si on les inclut tous, en 1968, cela représente 16,6 % de la main-d'œuvre au Québec. Pour les questions touchant à l'évolution de l'administration publique, on se reportera à J.I. GOW, *Histoire de l'Administration publique québécoise, 1867-1970*, Montréal, PUM, 1986, 444 p.

70. Sur la répartition des pouvoirs entre les classes et sur la répartition des élites, on verra d'abord, pour l'élite économique ou la grande bourgeoisie capitaliste : J. PORTER, « Concentration of Economic Power and the Economic Elite in Canada », *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 22, 2 (1956), p. 199-220 ; C. WALLACE, *The Canadian Corporate Elite. An Analysis of Economic Power*, Toronto, McClelland and Stewart, 1975. Cette grande bourgeoisie capitaliste qui a un fort ascendant sur le gouvernement fédéral, la monnaie et les banques est à peu près absente au Québec, en raison de la conquête. Porter l'estimait à 51 francophones en 1950. Elle est encore massivement anglophone en 1972, selon Wallace. Pour saisir la montée des Québécois dans le secteur des affaires, il faut lire l'ensemble des travaux d'A. RAYNAULD. Cf. *La propriété des entreprises au Québec. Les années 60*, Montréal, PUM, 1974 ; A. RAYNAULD et F. VAILLANCOURT, *L'appartenance des entreprises : le cas du Québec en 1978*, Québec, Éditeur officiel, 1984. En ce qui a trait à la classe moyenne supérieure, cf. J. GRAND'MAISON, *La nouvelle classe et l'ave-*

Dans cette perspective, le changement le plus important aurait consisté dans une nouvelle distribution des cartes entre les élites. La garde montante, qui prône la rationalité, le changement et la modernité, acquiert un nouveau statut au moment de la consécration, à partir de 1960, des changements amorcés depuis plus de quatre décennies. Cette nouvelle élite, à défaut de peser lourd dans le monde de la haute finance, « est abondamment représentée dans les enceintes des partis, dans les parlements, dans les médias, dans l'administration publique, dans les collèges et les universités, même dans les syndicats. Au peuple, elle tente de faire adopter ses idées et ses mœurs[71] […] ». J. Létourneau parlera des « technocrates », c'est-à-dire de « l'ensemble de ceux et celles qui se sont définis en opposition au système de valeurs porté et supporté par le régime duplessiste, qui ont adhéré à l'idée de modernité et qui, ultimement, étaient à la recherche de solutions de rechange au projet de société défini par les théoriciens de la survivance[72] […] ».

Qu'importe le nom ou l'étiquette, ce que l'on reconnaît, c'est l'identification qui est faite entre l'histoire du Québec et l'histoire de cette classe moyenne supérieure ou de la technocratie. Le discours finit par confondre le développement du Québec avec la naissance, la progression, l'ascension et l'affirmation de ce mouvement social. Au terme de son analyse du discours historique courant au Québec, J. Létourneau conclut que :

> […] l'histoire du Québec des années 1950-1970, telle qu'elle continue d'être présentée, est la mémoire collective de la technocratie. Autrement dit, la composition historique et l'interprétation d'ensemble qui perdurent dans la mémoire collective des Québécois concernant la période 1950-1970 sont inspirées et structurées par le récit que la technocratie a proposé de sa propre histoire, confondue avec celle de la province. Récit de ses luttes épiques […]. Récit aussi de la justesse et du caractère visionnaire de ses choix. Récit enfin de ses réalisations et des libérations de toutes sortes dont elle a fait profiter le peuple. En somme : récit identitaire, récit d'élaboration d'une conscience historique de *Soi* par la négation de l'*Autre* (la société duplessiste[73]).

Ce chercheur démonte ce discours idéologique et en reconstruit la trame. Dans ce « récit technocratique de l'histoire », comme le désigne Létourneau, l'époque précédant la Révolution tranquille apparaît « comme une véritable proto-civilisation ». Sommairement, cette composition historique partage l'histoire du Québec en deux périodes :

> […] avant la révolution tranquille, un état d'immobilisme et de retard institutionnel ; une société déphasée par rapport au mouvement qui marque le monde ; à part quelques figures éclairées sachant identifier les vrais enjeux, une collectivité sclérosée, imbibée de cléricalisme. Puis vint la Révolution et, avec elle, le changement salutaire : la modernité, l'éman-

nir du Québec, Montréal, Stanké, 1979 ; J.-J. SIMARD, *La longue marche des technocrates*, Montréal, PUM, 1979.

71. F. DUMONT, « Une révolution culturelle ? », p. 27.

72. J. LÉTOURNEAU, « L'impensable histoire du Québec », *Contact*, 4 (1989), p. 38.

73. *Ibid.*, p. 38-39.

cipation, le pluralisme, l'ouverture, la démocratie, les espoirs, l'avancement, le rattrapage, l'éveil, bref la renaissance[74].

Cette distribution des rôles et cette organisation de l'action en deux actes où l'on retrouve « d'une part, une masse amorphe aliénée dans l'adhésion naïve aux dominations religieuses ; d'autre part, une minorité de contestataires qui serait heureusement aujourd'hui triomphante » est pour Fernand Dumont une « interprétation grossière » et une « image caricaturale » de notre passé. Pour lui, « notre passé (comme notre présent) est infiniment moins simple et infiniment plus dramatique[75] ». Plus complexe certes, mais aussi souvent fort différent. À l'examen, cette image apparaît défigurante, ou tout simplement fausse.

Pour J. Létourneau, cette recomposition de l'histoire procède par la mise en opposition systématique de deux périodes qui sont l'inverse l'une de l'autre. On construit la période précédente par antithèse avec la période présente. On fonctionne, au moyen de couples propositionnels opposés, dans le cadre d'un raisonnement binaire. Pour Létourneau, dans ce discours « il n'y a pas la société québécoise des années 1950 et celle des années 1960. Il y a la société des années 1950 envisagée, perçue et définie comme l'envers de celle des années 1960. À la limite, il n'y a plus d'histoire, il y a une opposition fondamentale se nourrissant de faits historiques[76] ». De plus, cette reconstruction procède selon une logique déductive et par association d'idées. À partir du mot « changement », on passe aux termes « progrès », « avancée », « modernisation », « rénovation », etc. La caricature s'échafaude ainsi. À partir d'un autre mot clé, « duplessisme », on déduit ou associe des termes complémentaires pour désigner la société d'avant la Révolution tranquille : « traditionnelle », « endormie », « autoritaire », « conservatrice », « refermée », « arriérée », « rétrograde », « déphasée », « agricole », « figée », « aliénée », « misérable », « pauvre », « immobile », « injuste », « autocratique », etc. Il y a tout un lexique de représentations qui constituent un univers discursif pré-donné. Enfin, le récit qui se construit à partir de ces représentations et de ces valeurs est largement mythologique dans la mesure où les faits historiques sélectionnés s'insèrent dans un schéma pré-construit qui indique par avance le sens de l'histoire. Les trois termes de ce mythe sont : la dégénérescence, l'apparition du sauveur et la venue de l'âge d'or, trois sociogrammes qui représentent ainsi l'aventure historique des Québécois à trois moments différents de son déroulement. Toutefois, le sens de cette histoire est déjà donné : à l'avancée des « technocra-

74. *Ibid.*, p. 38.

75. F. DUMONT, « Crise d'une Église, crise d'une société », dans *Situation et avenir du catholicisme québécois : Entre le temple et l'exil*, Ottawa, Leméac, 1982, p. 19. Ces images caricaturales ne sont pas irréelles ou inventées de toutes pièces, elles circulent effectivement. Ainsi, l'analyse de copies d'étudiants québécois révèle que l'image de l'histoire contemporaine du Québec qu'ils restituent se divise en deux parties : « Duplessis est conservateur, […], anti-syndicaliste et dictateur ; il “règne” sur une société traditionnelle, endormie, immobile, refermée sur elle-même, sans manœuvre, une société de “Grande Noirceur” […]. Lesage est intelligent, humaniste, socialiste […] ; il gouverne à une époque de progrès, une époque où fleurit la démocratie, et où des possibles existent, une époque de modernisation et de rénovation : la Révolution tranquille » (J. LÉTOURNEAU, « L'imaginaire historique des jeunes Québécois », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 41, 4 [1988], p. 557).

76. J. LÉTOURNEAU, « L'impensable histoire du Québec », p. 38.

tes » doit correspondre un bond en avant de tout le peuple québécois. Il y a un axe directeur sur lequel on épingle des événements historiques[77].

Or, cette vue simpliste des choses correspond mal à la réalité, sans compter qu'elle révèle des dysfonctionnements méthodologiques dans son élaboration. Au cours des dernières décennies, on a voulu rendre compte des faits en les insérant davantage dans un récit historique, plus respectueux de la chronologie, plutôt que dans une construction mythique, qui insère les événements dans une trame pré-donnée. Cette restitution de notre mémoire met en évidence les continuités autant que les ruptures, au cours du dernier demi-siècle. Ainsi, 1960 n'apparaît plus comme la date magique qui marque la renaissance du Québec moderne, mais se lit à la lumière des changements profonds qui travaillaient la société québécoise depuis bien des décennies. La Révolution tranquille apparaît alors en continuité avec les ruptures progressives qui avaient marqué le Québec, spécialement depuis les années 1930 et ensuite dans les années d'après-guerre[78]. De plus en plus on fait remonter le commencement de la Révolution tranquille à 1930, ou encore on parle d'une première révolution tranquille à cette époque[79].

Quelque chose de similaire est arrivé avec Vatican II qui a passé, dans la légende dorée, comme le concile qui bouleverse le cours de l'histoire et instaure une rupture dans le développement historique du catholicisme[80]. Les choses sont probablement plus complexes et notre jugement doit sans doute être plus nuancé. La « modernisation[81] » du catholicisme était, pour une part, quoique encore timidement, amorcée sous le pontificat de Pie XII qui jouait tour à tour du frein et du moteur, n'arrivant pas à prendre option de manière résolue et à proposer un plan global de « réforme » du catholicisme. Le pouvait-il d'ailleurs, lorsque l'on considère son état de santé au cours des dernières années de son pontificat et l'immobilisme ou le glacis dans lequel se retrouvait à l'époque l'administration centrale de la curie[82]. Dans cette perspective, qui privilégie la continuité à la rupture, on s'affaire à montrer à quel point Vatican II s'enracine dans les mouvements réformateurs de la première moitié du XXe siècle :

77. Aux indications bibliographiques déjà données sur la mémoire historique des Québécois, on voudra encore consulter J. MATHIEU, dir., *Étude de la construction de la mémoire collective des Québécois au XXe siècle. Approches multidisciplinaires*, Québec, CÉLAT (coll. « Les cahiers du Célat », 5), 1986.

78. Au nombre des études spéciales et des synthèses de l'histoire du Québec qui adoptent le point de vue de la continuité entre ces deux périodes, on lira : A.J. BÉLANGER, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité libre, Parti Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977. Pour la période 1945-1960, on consultera J.L. ROY, *La marche des Québécois. Le temps des ruptures (1945-1960)*, Montréal, Leméac, 1976 ; M.D. BEHIELS, *Prelude to Quebec's Quiet Revolution : Liberalism versus Neo-Nationalism, 1945-1960*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985.

79. Cf. D. VAUGEOIS *et al.*, *Canada-Québec synthèse historique*, Montréal, Éditions du Renouveau pédagogique, 1977, p. 509 ; F. DUMONT, *Idéologies au Canada français 1930-1939*, Québec, PUL, 1978, p. 1.

80. Voir à titre d'exemple, le titre du premier volume de l'*Histoire de Vatican II* dirigée par G. ALBERIGO, *Le catholicisme vers une nouvelle époque*, Paris, Cerf et Peeters, 1997.

81. Peter HÜNERMANN, dir., *Das II. Vatikanum – christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, t. I, *Einleitungsfragen*.

82. À titre d'exemple, Alfredo Ottaviani, inamovible pilier du Saint-Office, est en poste de 1935 à 1966, alors que le cardinal Pizzardo, préfet de la congrégation des séminaires et des universités, l'est de 1939 à 1966.

mouvements biblique, patristique, œcuménique, liturgique, renouveau de la pastorale et renouveau de la théologie[83].

S'il ne faut pas penser les choses en termes de commencement absolu avec Vatican II et si son herméneutique commande de situer son enseignement sur un horizon plus large, celui de la tradition globale de l'Église — encore qu'il faudrait préciser un peu mieux ce que cette expression recouvre — il ne faut pas non plus renoncer à identifier les ruptures qui ne sont pas négligeables, ce à quoi s'emploie d'ailleurs le professeur Kasper en 1966 dans un chapitre d'un ouvrage collectif[84]. Convenons que, s'il y a de nombreuses continuités, les ruptures sont manifestes. Le fait, par exemple, qu'aucun des 70 textes élaborés par les commissions conciliaires préparatoires — à l'exception notable du *De sacra liturgia* — n'ait réellement constitué la base des textes conciliaires adoptés — encore qu'on en retrouve encore des traces importantes — n'est pas sans portée ni signification. Comme le remarquait G. Thils, « être fidèle au concile, c'est donc être fidèle aussi à l'évolution qu'a vécue l'assemblée conciliaire, à la trajectoire qu'elle a suivie et, surtout, au terme qu'elle a atteint[85] ».

À distance, on pourra dire que Congar, Chenu, Rahner et les autres ont cédé à leur enthousiasme lorsqu'ils ont pensé que le concile introduisait une véritable discontinuité dans la vie de l'Église, mais reste qu'ils ont fait l'expérience d'une réelle nouveauté par rapport à ce qu'ils avaient connu. On a bien déclaré au sujet de ce concile qu'il marque la « fin de la Contre-Réforme » (Rouquette[86]), la fin de l'ère constantinienne (Chenu[87]) ou du passage de l'Église catholique à un nouveau paradigme, celui de « l'Église-monde », changement de paradigme comparable à ce qui intervint dans l'histoire au moment du passage du judéo-christianisme au paganochristianisme (Rahner[88]). Ces trois interprétations globales situent Vatican II dans la longue période de l'histoire et tentent d'en donner une interprétation théologique.

Toujours au plan de l'expérience, on ne peut pas simplement porter au compte de l'euphorie — bien que cela ne soit pas absent — les réactions que l'on relève partout au hasard de nos lectures des carnets conciliaires. Je me contente d'en relever une seule ici, tirée du Journal conciliaire inédit du cardinal Léger :

> La 24e session demeurera historique (le mot est courant à l'époque). Dès l'ouverture, on nous annonce que le St-Père a pris la décision de nommer une commission qui sera chargée de rédiger une nouvelle constitution de la foi. […] Cette intervention du pape devait

83. Je me suis moi-même attaché à valoriser cette perspective trop souvent disqualifiée dans l'ouvrage que j'ai dirigé et intitulé *Vatican II au Canada : enracinement et réception*.

84. Voir « Schrift – Tradition – Verkündigung », p. 13-41.

85. G. THILS, « En pleine fidélité au concile du Vatican II », p. 276.

86. Voir R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté. Chroniques I*, Paris, Cerf (coll. « Unam Sanctam », 69a), p. 259 : « On peut considérer qu'avec ce vote du 20 novembre s'achève l'âge de la Contre-Réforme et qu'une ère nouvelle, aux conséquences imprévisibles, commence pour la chrétienté ». Rouquette avait utilisé l'expression pour la première fois dans *Études* (janvier 1963), p. 104.

87. M.D. CHENU, « La fin de l'ère constantinienne », dans *Un concile pour notre temps*, Paris, Cerf, 1961, p. 59-87.

88. K. RAHNER, « Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils », *Schriften zur Theologie*, 14 (1980), p. 287-302.

réjouir la majorité. […] Le P. Häring considérera le fait comme un miracle plus éclatant que la résurrection d'un mort.

Que l'on ait parlé de « Révolution d'octobre » pour désigner les votes d'orientation obtenus en octobre 1963 sur la collégialité, ou du « big Day » ; « Day of Destiny[89] », pour désigner la journée du 21 septembre 1965 où l'on obtint un vote sur la Déclaration sur la liberté religieuse, est significatif de quelque chose et on ne pourra pas embaumer tout cela en prétendant qu'il n'y aurait que continuité ou développement homogène de la doctrine[90]. Certes, les formules sont sans doute emphatiques et les expressions hyperboliques. Toutefois, il ne faut pas tout réduire à l'exagération, car on ne comprendrait plus alors ce qui s'est passé.

La réaction des observateurs, surtout états-uniens, à ce vote tant redouté du schéma sur la liberté religieuse, est également fort significative et la presse, en particulier anglo-saxonne[91], ne manque pas de relever l'importance de ce vote[92]. Ainsi, le *Times* de Londres salue le vote comme « un grand événement dans l'histoire du catholicisme et dans l'histoire de la liberté » alors que le *Daily American* consacre à la question son plus long éditorial depuis la mort de Kennedy. Plusieurs journaux, en Italie, en France, aux États-Unis, relatent avec force détails les péripéties qui ont conduit au vote. Du côté des non-catholiques, les réactions sont souvent enthousiastes. Pour Prince Taylor, président du conseil des évêques méthodistes des États-Unis, ce vote revêt « une signification d'importance mondiale » alors que A.C. Outler parle « de la victoire la plus importante » du concile[93]. Du côté de l'Église presbytérienne, E. Blake note que ce geste va « définitivement améliorer les relations entre les Églises réformées et presbytériennes à travers le monde et l'Église catholique ». Le point de vue est partagé par la conférence états-unienne des chrétiens et des juifs pour qui les effets d'une telle déclaration se feront sentir « pendant des milliers d'années ». Pour D. Horton, il s'agit d'« un vote aux conséquences infinies[94] » alors que pour W.B. Blakemore, il s'agit de l'achèvement d'une semaine qui s'est avérée être le « climax des quatre années du concile […] et une des plus grandes semaines de toute l'histoire du catholicisme[95] ».

---

89. J'emprunte ces deux expressions à D. HORTON qui qualifie ainsi, dans son *Vatican II Diary*, cette journée du 21 septembre 1965 (cf. p. 35-36).

90. Voir Fr. BASILE, o.s.b., *La liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, 6 vol., Le Barroux, Abbaye Sainte-Madeleine, 1998, 2960 p.

91. Voir son édition du 22 septembre 1965.

92. Les *ICI* font une revue de presse dans leur édition du 1er octobre 1965, p. 14-15. J'emprunte ici à cette source. Pour les réactions des Observateurs, on verra aussi *ICI*, 251 (1er novembre 1965), p. 16, qui rapporte cinq réactions luthériennes et deux de l'Église réformée. En privé, le pasteur Roux avouait trouver « la ficelle un peu grosse » (Fonts Prignon, 1589 [21 septembre 1965], p. 2). Sa réaction dans *BIP* du 5 septembre, reprise dans les *ICI*.

93. Albert Cook OUTLER, *Methodist Observer at Vatican II*, Westminster, Newman Press, 1967, p. 147.

94. D. HORTON, *Vatican Diary 1965. A Protestant Observes the Fourth Session of Vatican Council II*, Philadelphia, 1966, p. 39.

95. Voir W.B. BLAKEMORE, « A Great Week for the Council and the Pope. Report 1 of the Fourth Session of the Second Vatican Council », *Report of the Fourth Session of the Second Vatican Council*, polycopié, Archives Stransky, p. 1.

Dans ce cas, pour revenir à la question de la continuité avec la tradition globale de l'Église, les Pères du concile — aussi bien ceux en faveur de la Déclaration que ceux qui la combattaient — avaient bien conscience qu'il y avait là, à tout le moins, un dépassement, un élargissement ou un développement de cette tradition, si bien qu'il a fallu soumettre aux Pères pour le vote une question un peu « jésuite », suivant l'opinion du pasteur Boegner, qui se disait outré qu'un concile ait besoin de déclarer qu'il allait se conformer à la doctrine catholique[96]. Il faut en convenir, sur ce point, comme sur plusieurs autres, le concile introduit une nouveauté et il ne s'est pas simplement contenté de répéter ce qui était acquis, suivant en cela la recommandation de Jean XXIII, lors de son discours d'ouverture[97]. Triant dans les acquis des derniers siècles, Vatican II représente un processus ecclésial de discernement qui amène l'Église catholique à recadrer ou à situer à l'intérieur de nouveaux équilibres certaines affirmations qui avaient pris une importance considérable et à tenir un discours qui lui semblait étranger au cours des décennies précédentes. De fait, il ne faut pas simplement lire Vatican II à la lumière du magistère pontifical qui le précède, mais lire aujourd'hui cet enseignement dans la lumière que représente Vatican II.

Ce développement me conduit à deux ordres de réflexion, le premier, sur la nécessité de lire aussi bien les silences que les textes eux-mêmes et le second sur la nécessité d'adopter une conceptualité qui nous permette, en christianisme, de penser la rupture et pas simplement la continuité, le concept de tradition devant inclure ces deux aspects.

3.1. Lire les silences

On conviendra d'abord du fait que, interpréter les textes conciliaires à la lumière de la tradition globale de l'Église, ce n'est pas en ramener la portée à ce que l'on trouve déjà dans cette tradition, mais c'est aussi et surtout considérer le jugement que le concile porte sur cette tradition globale, le discernement qu'il opère et le choix qu'il fait parmi toutes les affirmations de la tradition. En ce sens, j'estime que les silences de Vatican II, c'est-à-dire ce qu'il choisit de ne pas dire ou de ne pas reprendre, sont aussi importants et plus significatifs souvent que ce qu'il affirmera. Interpréter les textes conciliaires, c'est aussi examiner les nouveautés qu'il introduit dans cette tradition ou les additions qu'il y inscrit. C'est enfin, à partir de l'économie d'ensemble des textes et de leurs affirmations particulières, dégager l'orientation, la direction ou l'interprétation qu'il donne à cette tradition ou les inflexions qu'il lui apporte en situant dans des contextes d'énonciation différents des affirmations de la tradition, c'est-à-dire tout le travail de re-réception de la tradition qu'il opère. On conviendra que cela n'est pas un travail à la portée de tous. Il commande une bonne connaissance de l'histoire des textes et la maîtrise d'outils de travail qui ne sont pas

96. Voir *Journal Rouquette*, 21 septembre 1965. Voir aussi du même, « Le programme de la quatrième session du Concile », *Études*, 322 (janvier-juin 1965), p. 541.

97. « Nous n'avons pas non plus comme premier but, disait-il, de discuter certains chapitres fondamentaux de la doctrine de l'Église, et donc de répéter plus abondamment ce que les Pères et les théologiens anciens et modernes ont déjà dit » (*Gaudet mater Ecclesia*).

encore tout à fait au point, notamment les synopses. Un travail remarquable a été fait à ce chapitre, mais une réflexion reste à faire sur ces instruments si on veut leur permettre d'être réellement utiles pour l'interprétation du concile. En particulier, il nous faudra réfléchir plus en profondeur sur le rapport entre la préparation du concile et les travaux conciliaires eux-mêmes. Suivant les synopses disponibles à ce jour la solution n'est pas toujours exactement la même[98].

Par exemple, le choix de F. Gil Hellín[99] de ne présenter qu'en annexe de la synopse consacrée à *Dei Verbum* le schéma *De fontibus revelationis* préparé par la Commission théologique préparatoire n'est pas sans signification, au plan de l'interprétation. Le fait de ne pas retrouver ce texte dans la présentation synoptique limite la possibilité de constater l'évolution (ruptures et continuités) du texte entre la phase préparatoire et la période conciliaire. L'herméneutique de Vatican II ne prend pas alors en compte ce que l'on a rejeté (ce que l'on a refusé d'affirmer), le simple traitement en annexe ne permettant pas de voir à quel point le concile a rompu avec une façon de traiter les problèmes et avec un certain nombre d'énoncés. De même, faut-il ne considérer comme texte préparatoire que le *De fontibus* produit par la Commission théologique ou faut-il prendre aussi en compte, dans cette histoire, ceux produits par le Secrétariat pour l'unité des chrétiens, le *De verbo Dei* (août 1961) et le *De traditione et Scriptura* (avril 1962), non pris en considération à la Commission centrale préparatoire. Les rédactions retenues et leur nombre ne sont pas insignifiants pour l'interprétation de ce texte. Ici, on se limite à quatre, alors que J.-J. Alemany et M.-A. Acebal nous avaient déjà présenté une étude comparative de cinq rédactions[100] et l'*iter* conciliaire du *De revelationis* comprend plusieurs variantes, notamment la version à laquelle était parvenue la Commission mixte, en janvier 1963, mais aussi les textes élaborés par la sous-commission *De divina revelatione,* en avril et octobre 1964, qu'on ne retrouve pas dans la synopse.

À l'évidence, les problèmes soulevés par les synopses sont nombreux et il n'y a pas de solutions simples à tous ces problèmes, même si elles s'avèrent être d'importants instruments de travail pour les étudiants et les chercheurs. Elles permettent surtout de rétablir l'historicité des énoncés et des enseignements conciliaires et s'avèrent des auxiliaires indispensables dans le travail d'interprétation des textes conciliaires, en particulier lorsqu'elles arrivent à nous situer dans la longue période et à construire le rapport entre la préparation du concile et les travaux conciliaires eux-mêmes comme arrive mieux à le faire la synopse présentée par G. Alberigo et Magistretti[101].

98. Pour la synopse sur *Lumen gentium*, on a introduit, dans la première colonne, certains chapitres du schéma préparatoire. Les autres sont placés en annexe.

99. Francisco GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Constitutio dogmatica de Divina revelatione Dei verbum*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1993, 746 p.

100. « Estudio comparativo de sus cinquo redaciones », *Revista Espanola de Teologia*, 38 (1978), p. 141-167.

101. Pour la synopse sur *Lumen gentium*, on a introduit, dans la première colonne, certains chapitres du schéma préparatoire. Les autres sont placés en annexe.

Certes, Vatican II se situe dans la tradition de tous les conciles antérieurs, encore qu'il s'agisse d'un concile d'un genre nouveau[102], nouveauté qu'il faut reconnaître et assumer car, c'est sans doute cette nouveauté qui contribue le plus à tracer un chemin pour l'Église aujourd'hui.

3.2. Penser chrétiennement la discontinuité

Je me suis demandé, pour conclure sur ce point, si les concepts de continuité et de rupture, concepts forgés dans les sciences historiques et transposés en théologie, sont réellement adéquats pour penser théologiquement les choses. Pour faire bref, je me demande si l'Église — et dans quelle mesure, le cas échéant — doit satisfaire au principe de continuité avec le passé, étant entendu qu'il faille distinguer entre histoire et tradition ? Ce qui est en cause au fond, n'est-ce pas plutôt la fidélité de Dieu qui s'inscrit dans l'itinéraire du peuple de Dieu sans cesse marqué par des ruptures ? Ce qui demeure, en somme, ce n'est pas d'abord la continuité des formes historiques de l'Église, mais la fidélité de Dieu dans la discontinuité de l'histoire du peuple de Dieu. Ce qui est permanent, n'est-ce pas l'offre de salut de Dieu qui sollicite toujours l'accueil et la réponse de la foi. L'objet — si ce terme convient — le plus radical de la tradition, n'est-ce pas Dieu qui se livre sans se reprendre ? Dans cette perspective, comprendre et interpréter Vatican II dans la tradition globale de l'Église ne revient pas simplement — même si ce travail est opportun et nécessaire — à harmoniser ses déclarations à celles faites au cours des derniers siècles de manière à pouvoir reconnaître une continuité d'enseignement ou un développement homogène de la doctrine. Certes, le dernier concile se situe dans « la tradition de tous les conciles antérieurs » si l'on conçoit que les conciles sont avant tout des actes confessants et anamnestiques, des célébrations du don de Dieu accueilli dans la foi et porté au discours dans la profession de foi. À cet égard, Vatican II se situe véritablement dans la tradition des conciles antérieurs, peut-être même davantage que d'autres conciles généraux de l'Occident ou conciles œcuméniques du second millénaire. En effet, comme le proposait Jean XXIII dans son discours inaugural, la tâche qui attendait le concile, c'était de présenter la doctrine d'une façon qui puisse répondre aux exigences de notre époque. De ce fait, il s'agit véritablement d'un acte confessant et d'un acte doxologique. C'est sans doute à ce niveau radical que l'on doit situer la continuité de la tradition.

Par ailleurs, si le théologien travaille avec sa propre conceptualité, le terme qu'il chérira le plus pour parler de rupture sera le terme « conversion », terme qui revient en force dans le dialogue œcuménique et dans l'un des textes forts du présent pontificat, l'encyclique *Ut unum sint*. Peut-on envisager la conversion sans retournement — qui n'est pas retour au passé, mais recentrement sur celui qui vient — et sans

---

102. Voir à ce sujet J. RATZINGER qui écrit que la Constitution pastorale *Gaudium et spes* constitue un document qui, « par sa forme et la direction de ses déclarations, s'écarte dans une large mesure de la ligne de l'histoire des conciles et permet, par le fait même, plus que tous les autres textes, de percevoir la physionomie spéciale du dernier concile » (*Les principes de la théologie catholique*, p. 423). J. ALBERIGO a beaucoup réfléchi sur le caractère singulier de Vatican II dans l'histoire des conciles. Voir notamment « Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II ».

rupture, à moins de vouloir édulcorer la radicalité impliquée dans ce processus de fond. S'il ne faut pas penser que l'Église postconciliaire soit une nouvelle Église, ne faut-il pas souhaiter qu'il s'agisse d'une Église « réformée », convertie, retournée par une écoute à nouveau frais de l'Évangile ? Je ne vois pas, personnellement, comment on peut parler de conversion sans envisager de véritables ruptures, mais cette question mériterait d'être approfondie et l'on peut regretter de ne pas disposer, depuis *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, de travaux systématiques sur la plausibilité et les conditions d'une réforme véritable de l'Église[103]. C'est peut-être ce qui nous a le plus manqué au cours de cette période postconciliaire. En tout cas, au moment de Vatican II, on a abondamment parlé de conversion. Cela n'implique-t-il pas aussi la dimension de rupture, si bien que l'équilibre dans les critères herméneutiques avancés nous engagerait aussi à identifier les ruptures impliquées par Vatican II.

3.3. Principe de continuité et d'actualisation

Si l'on m'a suivi, jusqu'ici, on comprend que je ne m'appuie pas simplement sur des textes — ou leur histoire — pour comprendre la signification du concile. À la suite d'autres auteurs, j'ai fait appel d'une part à l'expérience d'un certain nombre d'acteurs et, d'autre part, à l'événement conciliaire et aux représentations qu'il développe. J'ai été surpris, en parcourant la réflexion du professeur Kasper, d'observer un glissement ou un passage dans le chapitre qu'il consacre à l'herméneutique des « *affirmations* du concile ». Ce chapitre s'ouvre par une rapide évocation des personnes, de leur expérience conciliaire et de l'événement conciliaire : « Pour *beaucoup de ses contemporains* Vatican II a représenté un *événement* spirituel d'une force à couper le souffle […] ». « *À beaucoup*, Vatican II apparaissait comme un commencement absolument nouveau et comme le point de départ d'un dynamisme conciliaire qui allait continuer, comme une première étincelle qui allait faire apparaître bientôt les textes du concile comme dépassé. » « Le concile était *ressenti* de façon immédiate comme un *événement* libérateur[104] ». Cette première partie, relativement brève et largement dépendante des réflexions de H.J. Pottmeyer sur la dynamique conciliaire[105], est tout de suite éclipsée par un développement beaucoup plus élaboré sur l'herméneutique des affirmations conciliaires. Ici, l'histoire s'efface — hormis l'histoire du texte — l'événement disparaît, l'expérience se tait, nos contemporains sont congédiés. On se retrouve avec des textes et des affirmations.

Globalement, j'ai bien peu à redire au sujet de ce développement qui expose de manière rigoureuse un ensemble de règles herméneutiques précises et indispensables à l'interprétation du concile. S'il me fallait ajouter quelque chose, je nuancerais un peu le principe de continuité en précisant davantage ce que l'on entend par une interprétation « à la lumière de la tradition globale de l'Église », mais sur le fond, on pourrait parler d'un large consensus, pour reprendre une catégorie qui nous vient des dia-

103. En plus de cet ouvrage majeur de CONGAR, on verra « Réformes de structures en chrétienté », dans *L'Évangile dans le temps*, Paris, Cerf, 1964, p. 37-54.

104. W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 411-412.

105. Voir « Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II ».

logues œcuméniques. Plus encore, je souscris sans difficulté au fait qu'il nous faut accorder une attention capitale au texte conciliaire et qu'on ne peut jouer l'esprit du concile contre les textes conciliaires eux-mêmes. Toutefois, si le recours au texte représente une démarche indispensable et commande une discipline régulée par des règles particulières d'interprétation, cela est-il suffisant ? En d'autres termes, sommes-nous simplement en présence d'énoncés à interpréter correctement à partir de règles clairement définies ? Si c'est le cas, ne risque-t-on pas, comme cela est évoqué avec beaucoup d'à propos, de retomber rapidement dans une « scolastique du concile prisonnière des textes du concile[106] » ? Ne risque-t-on pas ainsi de disjoindre ce qui, dans les faits, se conjoint et s'emmêle jusqu'à devenir pratiquement inséparable, l'énoncé et l'acte d'énonciation ou le geste énonciatif ? Plus important encore, existe-t-il un texte en dehors d'un public de lecteurs, ce qui pose immédiatement la question de la réception, question largement débattue dans le cadre des dialogues œcuméniques, mais qui aurait l'avantage d'être reprise en dehors de l'interrogation actuelle, à savoir s'il revient à la réception de conférer ou non une valeur aux enseignements conciliaires ?

Une étude de Vatican II ne peut probablement pas laisser de côté une approche à partir de ce qu'on a appelé la pragmatique du texte comme le suggère un collègue de Tübingen, le professeur Hünermann[107]. À partir des catégories mises en avant par la sémiologie qui distingue entre la syntaxique, la sémantique et la pragmatique, Hünermann tente de mettre en valeur une autre méthode d'interprétation de Vatican II, méthode qui, au-delà des textes eux-mêmes, s'intéresse à leur rapport au contexte ou à l'environnement. Autrement dit, on ne peut pas comprendre les textes conciliaires si on ne les met pas en rapport avec l'écho qu'ils ont trouvé ou les attentes que l'on exprimait à leur égard. L'interprétation des textes conciliaires commanderait donc la construction de cette dialectique entre textes conciliaires et monde contemporain. Dans le même sens, mais à partir de perspectives un peu différentes, les théoriciens de la réception nous ont bien montré qu'un texte n'existe pas en dehors d'un public lecteur, ou qu'une œuvre est toujours fonction d'un horizon d'attente.

Je me suis intéressé, au cours des dernières années, à retracer l'horizon d'attente des Canadiens, en particuliers des Québécois à l'égard du concile. Suivant les théories élaborées dans le cadre des études dans le domaine de l'esthétique de la réception, il y a divers moyens pour reconstruire l'horizon d'attente d'un groupe de lecteurs. Je ne veux pas entrer ici dans le détail, mais simplement souligner que, dans le cadre des études sur la réception de Vatican II, nous disposons d'un matériau fort riche pour conduire ce travail. Au Canada, les consultations des laïcs, des prêtres, des religieux et des religieuses menées au cours de la phase préparatoire et tout au long du concile nous fournissent déjà des informations précises sur l'horizon d'attente des

---

106. W. KASPER, *La théologie et l'Église*, p. 412.

107. Voir « Il concilio Vaticano II come evento », dans M.T. FATTORI et A. MELLONI, dir., *L'Evento e le decisioni*, p. 63-92.

catholiques du Canada[108]. On peut dire qu'avant même l'ouverture de Vatican II, les attentes étaient très élevées au niveau du renouveau liturgique. Le passage au vernaculaire, pour l'essentiel, était déjà chose acquise, de même la réforme du bréviaire, la participation des fidèles à la liturgie, etc. Les attentes étaient également fort élevées et unanimes au plan d'un renouveau fondamental de la doctrine du mariage et de la morale conjugale, nommément sur la limitation des naissances. Sur ce dernier point — puisque les consultations se poursuivront tout au long des travaux conciliaires — l'horizon d'attente ne cessera de se préciser au cours du concile[109]. En 1964, l'opinion catholique est pratiquement arrêtée sur cette question. On a également des attentes très claires au sujet de l'exercice de l'autorité dans l'Église, de la participation des laïcs à la vie de l'Église (spécialement en paroisse), du renouveau de la prédication et on observe également des ouvertures remarquables sur un usage plus grand de l'Écriture sainte (dans la liturgie et la catéchèse), sur l'œcuménisme, l'éducation chrétienne et l'école confessionnelle, la présence de l'Église à la société.

À la suite de bien des travaux sur le sujet, il me semble que la réception de Vatican II au Québec est fortement tributaire de l'horizon d'attente manifeste et explicite, horizon d'attente que l'on peut reconstruire et qui s'exprime bien avant l'ouverture des travaux conciliaires. Pour dire les choses autrement, je ne suis pas du tout surpris de la réception de Vatican II au Québec une fois que j'ai reconstruit l'horizon d'attente à partir duquel vont être lus les textes qu'il a produits.

Il y a d'autres manières de reconstituer l'horizon d'attente des fidèles, même lorsqu'il n'y a pas eu de consultations préconciliaires. La lecture de l'ouvrage de G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno*, laisse constamment affleurer, au long de ses 830 pages, même s'il ne s'agit pas là principalement de la perspective de l'auteur, les attentes du monde contemporain. Elles sont exprimées par des pétitions adressées

---

108. Sur les consultations préconciliaires des laïcs, voir S. SERRÉ, « Les consultations préconciliaires des laïcs au Québec entre 1959 et 1962 », dans G. ROUTHIER, dir., *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 113-141. On verra aussi le mémoire de maîtrise de S. SERRÉ, *Les consultations préconciliaires au Québec*, Université Laval, 1998, 186 p. Parmi les 12 consultations des laïcs répertoriées à ce jour, cette étude se concentre sur celles conduites dans les diocèses de Québec, Saint-Jérôme et Sainte-Anne-de-la-Pocatière. C'est dire qu'il reste encore des études à conduire à ce niveau. Pour un regard approfondi sur les consultations préconciliaires au diocèse d'Amos, voir R. MARTEL, *Un évêque à Vatican II, Mgr Albert Sanschagrin*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1999, 202 p. Sur les consultations du clergé, voir Patrick ALLAIRE, « La consultation du clergé de Québec », dans G. ROUTHIER, dir., *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 99-111 ; Pierre LAFONTAINE, « L'enquête préconciliaire de l'archidiocèse de Montréal auprès du clergé : portrait d'une Église », dans G. ROUTHIER, dir., *L'Église canadienne et Vatican II*, p. 81-98 ; ID., « La consultation du clergé des diocèses de Rimouski, Saint-Jean-de-Québec, Saint-Jérôme et Sherbrooke », dans G. ROUTHIER, dir., *Évêques du Québec (1962-1965) : Entre Révolution tranquille et* aggiornamento *conciliaire*, Québec, CIEQ, 2002, p. 4-11. Il faudrait compléter ce panorama par l'étude des attentes des fidèles canadiens en matière liturgique ; voir G. ROUTHIER et C. LAFLÈCHE, « Le mouvement liturgique au Québec : attentes et espérances de l'*aggiornamento* conciliaire », dans G. ROUTHIER, dir., *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, p. 129-163. Sur l'horizon d'attente du concile au Canada, on complétera par mon article « L'annonce et la préparation de Vatican II : Réception et horizon d'attente au Québec », *Études d'histoire religieuse*, 63 (1997), p. 25-44.

109. Pour un aperçu sur le sujet, voir G. ROUTHIER, « Famille, mariage et procréation. Le combat de deux cardinaux canadiens », *Cristianesimo nella storia*, 23 (2002), p. 367-428.

aux Pères conciliaires ou des courriers envoyés aux évêques[110], des réactions de groupes qui prennent connaissance des schémas préparatoires de la Constitution *Gaudium et spes,* de réactions publiques, spécialement dans la presse, etc. Cet horizon d'attente, on le voit se construire aussi par des lettres à l'éditeur publiées dans les grands quotidiens, tout au long du concile. On peut le reconstituer encore à partir des réactions de la presse, certaines annotations des évêques, et par bien d'autres sources trop souvent négligées.

D'ailleurs, les Pères conciliaires eux-mêmes ne sont pas dupes au sujet des attentes des fidèles. Pour illustrer ce que je viens de dire, j'ai parcouru en ce sens quelques écrits ou déclarations du cardinal Léger au cours des travaux conciliaires. La thématique des attentes du monde contemporain émerge dès sa Supplique à Jean XXIII, en août 1962. Elle apparaît avec force dès l'introduction :

> La convocation du Deuxième Concile du Vatican a fait naître à l'intérieur de l'Église de très grandes espérances et a suscité un vif intérêt chez nos frères séparés et jusqu'en des milieux non-chrétiens. On attend beaucoup de ces solennelles assises qui pourront être l'occasion d'un nouvel et important essor de l'Église. Les espérances qu'on entretient viennent tout particulièrement de ce que Votre Sainteté a insisté à maintes reprises sur la nécessité d'une *rénovation*, d'une *mise à jour* ou d'un *renouveau* qui rende l'Église « de plus en plus apte à résoudre les problèmes des hommes de notre époque » (*Humanae Salutis*, 29 décembre 1961) et qui « infuse les énergies éternelles, vivifiantes et divines de l'Évangile dans les veines du monde moderne » (*ibid.*). Une telle sollicitude pour les besoins de notre temps a éveillé l'attention de tous sur le prochain Concile et l'a fait considérer par plusieurs comme l'événement majeur du siècle.
>
> Notre ardent désir que cette attente ne soit pas vaine nous incite à vous dire combien nous croyons, avec vous, un tel renouveau de l'Église vraiment impérieux, à vous exprimer ce que devrait être, selon nous, ce renouveau et à vous faire part, en toute confiance, des espoirs et des craintes que nous entretenons depuis notre participation aux travaux préparatoires du Concile.

Plus loin, dans une section où Léger développe les « Espoirs » suscités par le concile, il poursuit :

> Nous sommes heureux de vous dire quel climat favorable vous avez créé dans l'Église depuis l'annonce du Concile. Vos paroles et votre attitude personnelle ont suscité une recherche féconde à l'intérieur de l'Église, ont encouragé un dialogue profitable entre catholiques et ont modifié, dans le sens d'une plus grande charité et d'une meilleure compréhension, les rapports des catholiques avec nos frères séparés. On ressent cette influence dans plusieurs schémas à propos desquels nous voulons vous manifester notre satisfaction.

La même thématique des attentes et des espoirs du monde, prégnante dans l'ensemble de la Supplique — « pourquoi désirer un renouveau de l'Église et de son enseignement, se demande-t-il, si ce n'est pour rejoindre les "espérances", les "attentes",

110. Ce n'est pas moins d'une trentaine de lettres que reçoit Léger à la suite de son intervention fortement médiatisée sur les fins du mariage, à la quatrième période, aussi bien en provenance d'Europe que d'Amérique du Nord.

les "besoins" des hommes de notre temps[111] » — revient dans la finale du document si bien qu'elle finit par l'enserrer dans une construction en chiasme :

> Dès l'annonce du concile, l'Église a ressenti que le Seigneur lui offrait une occasion exceptionnelle d'évangélisation, si seulement elle voulait consentir aux plus courageux renouvellements. Cette attente qui s'est étendue à de larges secteurs de l'humanité ne doit pas être déçue.
>
> Nous oserons également formuler le vœu que Votre Sainteté, reprenant ce qu'elle a rappelé sans relâche depuis plus de trois ans, redise encore à tous ceux qui, à divers titres, préparent le Concile et à ceux qui y prendront part, la nécessité urgente et impérieuse que le Concile fasse vraiment et avec un courage qui sera fidélité au Christ et à l'attente anxieuse de tous les hommes, l'œuvre de rénovation en laquelle l'Église retrouvera les traits les plus purs de sa jeunesse.

Comme nous l'avons déjà montré[112], l'ensemble de la supplique est dominé par la question de « l'adresse du concile » qui se manifeste à travers une série d'expressions : « requêtes contemporaines » ; « monde » ; « préoccupations, aspirations et besoins de notre temps » ; « pensée contemporaine » ; « pensée et préoccupation contemporaines » ; « pensée vivante de notre temps ».

Cette thématique des attentes et des espoirs du monde est périodiquement reprise par la suite dans ses interventions. Ainsi, en conclusion de son intervention *in aula* sur le *De fontibus revelationis* en novembre 1962, il ajoute : « En conséquence, je propose que le texte du schéma soit rédigé à nouveau par des théologiens et des exégètes de diverses écoles [...] et que l'on ait toujours à l'esprit les opinions et les désirs des frères chrétiens séparés[113] ».

Nous retrouvons la même préoccupation lors de la troisième période, au moment de son intervention sur le *De Iudeis*[114]. Au moment de son intervention orale, Léger omet une phrase importante de son texte écrit, dans laquelle le cardinal canadien disait espérer de la part du monde une réaction favorable à la déclaration, puisque personne ne devait douter de l'intention des Pères conciliaires, c'est-à-dire de leur désir de « paix et d'amour entre les hommes ». Il s'agissait d'un passage qui renvoyait à la grande attente suscitée par ce texte dans l'Église et dans la société en raison des inévitables implications politico-religieuses soulevées par le thème lui-même.

Cela domine encore son intervention sur le chapitre sur le mariage de *Gaudium et spes*, à la quatrième période. Il déclare craindre que, « dans sa forme actuelle, cet

---

111. On retrouve ces trois termes (6 occurrences) dans les deux paragraphes introductifs. Ils reviennent par la suite.

112. Voir mon étude « Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LXXX (1994), p. 281-302.

113. *Acta synodalia* (*AS*), I, 3, p. 184-187.

114. Pour l'intervention, *AS*, III, 2, p. 590-592. Au texte du discours prononcé, il faut joindre les observations écrites, p. 592. Pour l'instant il n'y a pas une histoire de la rédaction de la déclaration. L'instrument le plus utile pour la compréhension des dynamiques conduisant à la rédaction et à l'approbation du texte demeure J.M. OSTERREICHER, « Kommentierende Einleitung », dans *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil*, t. 2, Vienne, 1967, p. 406-478.

enseignement ne déçoive profondément les attentes légitimes des fidèles[115] ». Cette préoccupation motivera toutes ses démarches au moment du débat autour de cette question qui marqua la fin du concile. Dans une lettre à Paul VI[116], après avoir protesté de son respect à l'égard du pape, il exprime ouvertement l'anxiété d'un grand nombre de Pères, de pasteurs et de chrétiens qui cherchent sincèrement à concilier ce qui leur apparaît difficile : fidélité à l'Église et exigences de la vie familiale dans le monde moderne. Pour lui, le concile ne peut pas confirmer de son autorité une question qu'il n'a pas étudiée. Une telle manière de faire risquerait de provoquer « une perte de confiance considérable dans le magistère de l'Église ». D'ailleurs, ajoute-t-il, les Pères conciliaires « peuvent-ils, en conscience, trancher de cette façon un point aussi décisif pour la vie des fidèles » ? Si on le faisait, cela fermerait « la voie à toute recherche en profondeur sur cette question » causant ainsi « un immense émoi dans le monde et un grand malaise dans l'Église ». C'est le même thème de l'attente du monde qu'il reprend le 3 décembre dans la lettre qu'il adresse à Mgr Colombo : « Vous savez, écrit-il, que le monde attend de l'Église une réponse à ce problème qui angoisse tant les consciences. Et puisqu'une Commission spéciale avait été instituée pour étudier cette question, nous avions placé notre confiance dans les décisions qui devaient émaner de cet organisme[117] ». Il ne s'agit pas simplement d'une figure rhétorique. Léger, on le sait, connaît les attentes des pasteurs et des fidèles ayant sondé l'opinion des prêtres de son diocèse et des fidèles engagés dans des mouvements familiaux au cours de l'été 1965. Il connaît également, en raison de ses nombreux contacts et les nombreuses lettres reçues, l'opinion des fidèles à travers le monde. Il sait surtout, sans doute encore davantage à la fin du concile qu'au moment où il rédigeait sa Supplique en août 1962, qu'on ne saurait gouverner l'Église sans porter attention aux attentes et aux espoirs qui s'expriment dans le peuple fidèle.

Je ne veux pas singulariser la démarche du cardinal Léger. J'ai pris cet exemple, le connaissant mieux que d'autres, mais on peut l'élargir à plusieurs autres Pères conciliaires et experts du concile. Les attentes des fidèles, des non-catholiques et du monde, qui ont pesé de tout leur poids sur le déroulement du concile depuis son annonce, ont joué un rôle particulier au cours de la quatrième période et ont probablement contribué à sauver *in extremis* la Déclaration sur la liberté religieuse et la Constitution *Gaudium et spes*. En effet, la partie ne se jouait pas simplement entre les Pères conciliaires, comme on peut le penser parfois, mais un autre acteur devait jouer un rôle important : les attentes du monde contemporain et des milieux œcuméniques. En

115. LÉGER, *AS*, IV, 3, p. 21.

116. Léger à Paul VI (FL1612, 3 p.). Reuss, insatisfait du résultat, voulait que quelques cardinaux de prestige interviennent à nouveau auprès de Paul VI pour lui demander de supprimer les références à *Casti connubii*. Le 30 novembre, à 21h30, Reuss dit à Heuschen, qui lui conseillait de ne rien entreprendre, qu'il verra Léger à ce sujet. Toutefois, suivant l'agenda Léger, celui-ci finalisa la rédaction de sa lettre entre 16h00 et 18h30. Certes, Léger demande au pape de supprimer les références à l'enseignement de Pie XI et de Pie XII et de les remplacer par un renvoi à sa propre déclaration du mois de juin. Ce n'est cependant pas inspiré de Reuss, mais cela correspond tout simplement à la position de Léger.

117. Fonds André Naud, pièce 119. Pour les lettres de Suenens à Léger (16 décembre 1965, avec annexe des réflexions de Dondeyne et des observations de Colombo sur ces réflexions) et Léger à Suenens (7 janvier 1966), voir Fonds André Naud, pièces 120 et 121.

effet, le concile était sous observation et il devait aussi bien écouter les attentes des catholiques que les espoirs des chrétiens non catholiques, ceux des croyants d'autres religions ou des non-croyants. Le schéma XIII en particulier avait fait l'objet de larges consultations auprès de laïcs, désormais attentifs aux résultats, et d'une couverture de presse sans précédent. En effet, une bonne centaine de laïcs avaient contribué à l'élaboration du schéma, soit comme consultants, soit comme participants aux commissions, sans compter tous ces laïcs à qui des évêques avaient soumis le schéma de manière à recevoir leurs commentaires[118]. Les réactions sont généralement enthousiastes, à quelques nuances près, et le commentaire le plus fréquemment relevé est le suivant : le concile a trouvé un ton et un mode d'expression apte à parler au monde contemporain. La réaction d'un groupe d'Action catholique des milieux indépendants représente bien la tonalité des réactions que l'on peut recueillir des différents groupes : « Nous sommes en présence d'un texte tout à fait remarquable, tant par l'ampleur des sujets traités, qui sont bien au cœur des préoccupations des hommes, que par la manière dont ils sont abordés avec simplicité dans l'expression et un ton persuasif[119] ». Par ailleurs, le schéma avait bénéficié d'une couverture de presse im-

118. Les archives Haubtmann donnent une liste de 50 personnes « qui ont participé à l'examen des Documents (version française de quatre chapitres du schéma) » en mars 1965. Voir FHa 1735. Les pièces 1729 et 1731 donnent les commentaires de ces personnes de toutes provenances : professeurs de théologie, de droit, d'histoire, de sciences économiques, de philosophie, industriels, ingénieurs, syndicalistes, militants dans l'action politique ou l'Action catholique, animateurs sociaux, recherchistes (économie et humanisme), membres d'équipe éditoriale de revues, etc. Outre les consultations plus officielles organisées par la Commission mixte elle-même, plusieurs lecteurs, de provenances différentes, ont été sollicités pour examiner le schéma au cours de sa préparation. Ainsi, Joseph Folliet, avec l'accord de M[gr] Matagrin et M[gr] Ancel, réunit, dans le cadre du Secrétariat social du Sud-Est de la France, un certain nombre de personnalités pour étudier le schéma (voir FHa 1727). On trouve encore, en avril 1965, le « Résumé des réponses données par un groupe de dirigeants de grandes entreprises européennes à quelques questions posées à propos du Schéma XIII » (FHa 1714). Congar rapporte également de telles consultations, en avril 1965 (FHa 1711) et en juillet 1965, auprès d'un jeune ingénieur (FHa 1712), sur le texte soumis aux Pères cette fois. Une fois le schéma envoyé aux Pères, les consultations se sont poursuivies. En juin 1965, un groupe de Lyon adresse à Haubtmann ses remarques à propos du chapitre du schéma sur le mariage et la famille (voir FHa 1716). En août, on trouve la réponse de l'Action catholique des milieux indépendants et de l'ACO à une consultation sur le schéma XIII par le Secrétariat de l'AC française (FHa 1720 et 1722). On consulte le secrétaire général du Centre catholique auprès de l'UNESCO (FHa 1754 et 1722). Avant de préparer ses remarques, l'évêque de Valence consulte un industriel (Voir FHa 1787). Un groupe de professeurs d'Angers (enseignement d'État et Université catholique) envoient leur commentaire sur le chapitre consacré à la culture (FHa 1830, 31 pages, 30 août 1965). Les consultations se poursuivent en septembre : l'ACO (France) (FHa 1721, 14 p.) ; l'Union catholique des scientifiques français (FHa 1831, 6 p. et annexe de 69 pages) ; l'Union internationale d'études sociales (Malines) (FHa 1842, 2-4 septembre, 3 pages) ; le Mouvement des ingénieurs et chefs d'industrie d'Action catholique (FHa 1745, 6 septembre, 4 pages) ; le Centre catholique des intellectuels français (FHa 1791, 7 septembre). Voir aussi d'autres réactions de laïcs, FHa 1858. La consultation de laïcs se retrouve dans différents pays. Cela est certainement le cas en Hollande, au Canada, etc. Au Québec, par exemple, M[gr] Coderre a poursuivi des consultations étendues sur le schéma : équipes de foyers, service de préparation au mariage, service de planning familial ; membres de chambres de commerce, directeurs de banques, professeurs d'économie et de sciences sociales, rédacteurs de revues économiques, chefs syndicaux, etc. Voir le dossier d'une centaine de pages aux archives Coderre EO8, S7, D7. On retrouve des consultations auprès des foyers à Hull et Victoria. L'Action catholique canadienne faisait aussi part de ses remarques au card. Léger au mois de septembre 1965 (Fonds Léger, 650, 11 p.).

119. FHa 1722 (15 août 1965). On pourrait également citer une réaction de la même tonalité en provenance du Secrétariat national de l'Action catholique ouvrière (France) qui présente un véritable éloge du schéma en raison du « souffle spirituel et missionnaire extraordinaire qui l'anime ». Le document se montrait toutefois plus réservé sur la deuxième partie qui fait l'économie des problèmes les plus graves, notamment au chapi-

portante au cours de l'intersession, à tel point qu'on s'en était inquiété. Dans une lettre à Haubtmann, Glorieux lui communique que « Mgr Felici a été mal impressionné par le compte-rendu fait, dans *Le Monde*, de votre récente conférence de presse. Il regrettait que vous ayez donné tant de détails sur le schéma 13[120] [...] ». Il s'agit certainement du texte conciliaire qui bénéficia le plus de la couverture médiatique et qui recueillit le plus d'attention de l'opinion publique. Cela tient au fait que les problèmes du monde contemporain et ceux des catholiques étaient pris en compte.

De leur côté, les auditeurs laïcs étaient plus organiquement engagés dans les travaux des commissions conciliaires et leur opinion n'était pas négligeable[121]. On n'était pas dupe non plus de la pression que les observateurs non catholiques faisaient peser sur le concile. On avait même pensé un moment ne pas les inviter à la quatrième période. La question de la crédibilité était alors posée : l'Église catholique était-elle vraiment sincère ou le concile ne représentait-il qu'une forme de tromperie pour attirer à l'Église catholique les frères séparés ? L'annonce par Paul VI de son intention de participer à l'Assemblée générale des Nations Unies ne constituait, en ce sens, qu'une pression de plus.

Il est d'ailleurs significatif que les Pères eux-mêmes, au-delà des arguments théologiques, renvoient, par-delà l'assemblée conciliaire, aux attentes du monde pour presser l'adoption de la Déclaration sur la liberté religieuse. Les deux interventions des évêques états-uniens partent des requêtes du temps présent : « Cum praesertim in hodiernis [...] » ; « est hodie necessitas pastoralis primi ordinis[122] ». Toutes deux renvoient au contexte pastoral (la crédibilité de l'Église auprès des États et des non-catholiques pour Spellman[123] ; la crédibilité de l'Église dans l'annonce de l'Évangile pour Cushing), au monde concret, à la vie de l'Église et à celle des hommes en société et aux attentes des contemporains[124]. On retrouve un motif semblable dans l'intervention du cardinal Rossi (São Paulo) qui parlait au nom de 82 évêques brésiliens[125], notant que le texte à l'étude répondait aux attentes actuelles, en s'appuyant sur un fondement solide et dans un langage adéquat pour parler à nos contemporains.

---

tre de la famille où le problème auquel font face plusieurs foyers, souvent les plus défavorisés, celui de la limitation des naissances, n'est pas abordé. Voir FPRgn 1217, 14 p.

120. Glorieux à Haubtmann, FHa 1641. L'entrevue à *La Croix* (25 mars 1965) de Mgr Ancel, vice-président de la sous-commission centrale du schéma XIII, contient également des informations abondantes sur le contenu du schéma. Enfin, les entrevues de Daniélou à *La Croix* (8, 15, 22 avril), de même que son article dans les *Études* de janvier 1965 (« Le sujet du Schéma XIII »), donnent des informations précises sur le contenu du schéma.

121. Au cours du débat sur la Déclaration sur la liberté religieuse, Mgr Maloney se fera leur porte-parole : « Omnes Auditores et Auditrices doctrinam schematis de libertate religiosa approbant. Praeterea promulgationem eius maxime cupiunt » (*AS*, IV, 1, p. 322).

122. Spellman, p. 200 ; Cushing, p. 215-216. Les différentes formes de « hodie » reviennent à cinq reprises dans l'intervention de Cushing.

123. Son intervention avait été préparée par John Courtney Murray.

124. La question de la crédibilité de l'Église reviendra à intervalles réguliers dans cette discussion. Elle sera reprise au troisième jour de la discussion par Heenan et Baldassari.

125. *AS*, IV, 1, p. 399-403.

On pourrait aussi verser au dossier l'intervention de Mgr Gran, évêque d'Oslo[126], pour qui la Déclaration apportait au monde le gage de la sincérité de l'Église catholique. Elle répondait aux attentes du monde contemporain[127] et si le concile n'allait pas de l'avant, beaucoup de gens en seraient scandalisés. L'Église ne peut pas revendiquer pour elle-même des privilèges ou demander aux autres ce qu'elle ne peut pas elle-même accomplir, sinon, elle sera accusée de duplicité et on doutera de sa sincérité.

Je pourrais multiplier les exemples, mais je me contenterai ici d'une démonstration sommaire, mais suffisante, pour indiquer que cette idée suivant laquelle nous avons, du concile, en tout et pour tout, des textes et des documents qui nous permettent de retracer l'histoire du texte est insuffisante pour comprendre ce qu'a été le concile Vatican II et probablement tous les autres conciles. Cela nous conduit à sortir même de cette idée que le concile se limite à l'assemblée des évêques à Rome, leur travail en assemblée ou en commission, leurs activités paraconciliaires et au travail des théologiens qui les accompagnaient. L'historisation du concile, qui nous permet d'aller au-delà des textes pour nous en restituer l'intelligence m'apparaît avoir été une étape importante pour comprendre et interpréter Vatican II, mais ce travail colossal s'avère encore trop court si nous voulons travailler à la réception de Vatican II.

Je poursuis un peu ma démonstration avant de terminer ce développement sur l'horizon d'attente, notion indispensable à un travail sur Vatican II, notion trop peu familière aux théologiens, voire aux historiens du concile. Je poursuis cette démonstration en m'intéressant cette fois à la discussion de *Gaudium et spes* à la quatrième période, en particulier dans la discussion du groupe franco-allemand[128] — avant même que ne s'ouvre le débat *in aula*. Le rapport que nous donne Mgr Prignon de cette rencontre du 17 septembre nous en indique le climat.

> Au début, cela a été difficile. Ratzinger a fait une charge à fond, violente contre le texte ; les évêques français ont répliqué que le texte avait été rédigé tenant compte des demandes d'une grande partie de l'opinion […], que la commission, accueillant les demandes qui lui avaient été faites, avait donc rédigé en ce sens, qu'il était important qu'au moins on puisse produire un texte même s'il n'était pas parfait, vu la déception de l'opinion mondiale si on n'arrivait pas à élaborer le schéma. Mgr Philips a évidemment appuyé en ce sens et il me dit que s'il n'a pas convaincu Ratzinger, il a certainement fait impression sur Rahner et sur beaucoup d'évêques, et qu'en tout cas on ne lui avait pas répliqué. Qu'on savait très bien qu'il n'était pas particulièrement satisfait de la théologie du texte et que lui-même l'aurait voulu rédiger autrement et que la commission avait ainsi décidé et qu'il valait mieux un enfant chétif, débile et malingre que pas d'enfant du tout. Et il demandait aux évêques allemands de prendre en considération la désillusion du monde si on n'arrivait

126. Voir son intervention, *AS*, IV, 1, p. 411-413.

127. Ce motif revient à trois reprises dans son intervention.

128. On a souvent parlé d'une réunion du groupe franco-allemand, le 17 septembre, même si on retrouve des Belges et des Hollandais à cette rencontre. Le rapport que nous en donne Prignon nous fournit le climat de cette rencontre. D'après Semmelroth, Elchinger et Volk ont convoqué une autre rencontre du même groupe le 24 septembre.

pas à terme et que d'autre part cette session serait certainement la dernière et qu'on avait rédigé le texte sachant qu'il n'y aurait pas de cinquième version[129].

Les notes de Haubtmann vont dans le même sens, lui qui déclare avoir répondu à la critique en soulignant que le choix de ses destinataires et son *modus loquendi* ont été arrêtés ensemble et cela, à partir des remarques des Pères. Tout le reste de l'argumentation tente de « voir ce qui est possible, ce qui est indispensable ; [en vue d']améliorer le schéma dans un sens convergent » sans le mettre en danger de manière à ne pas compromettre le texte et, du coup, de décevoir les attentes du monde.

Dans les jours qui suivent évêques et théologiens français se rencontrent (le 21 septembre[130]). On remet en avant la question des attentes du monde. On rappelle que « le but final donné cependant par Jean XXIII et maintenu par Paul VI comme par tout le Concile à l'œuvre de celui-ci : que l'Église rejoigne enfin et vraiment le monde d'aujourd'hui et les problèmes réels auxquels il est affronté, ce qui exige à tout le moins que le schéma ne déçoive pas l'attente du monde [...]. Il faut donc améliorer notablement le texte présent[131] ». Lors du débat *in aula*, intervenant sur le chapitre qui s'intéresse à la culture, Mgr Veuillot, archevêque coadjuteur de Paris, se faisant le porte-parole des hommes de science[132], exprime encore une fois sa crainte que ce chapitre, qui n'exprime que des réserves par rapport à la science et n'en prend jamais clairement la défense, ne déçoive les savants qui avaient exprimé des attentes à cet égard.

Il n'y a pas que les Pères conciliaires qui sont sensibles aux attentes du monde et qui agissent en fonction d'un horizon d'attente. Dès le début de son allocution d'ouverture, Jean XXIII soulignait que, depuis l'« heureux jour du 25 janvier 1959 », « tout le monde commença à attendre avec ferveur la célébration du Concile[133] ». Ce thème de l'attente du monde contemporain revient avec force dans la conclusion : « [...] tous [dignitaires venus à Rome de tous les continents pour représenter leurs pays], ils sont ici dans une attitude de respect et d'attente bienveillante[134] ». On retrouve des indices qui nous font conclure dans le même sens au sujet de Paul VI. C'est le cas à propos de la Déclaration sur la liberté religieuse, et, suivant le jugement de Suenens, c'est également le cas sur la question de la procréation où Paul VI est bien conscient de l'attente du monde[135].

---

129. FPRgn 1585 (17 septembre 1965), p. 3. Voir aussi les notes de Daniélou (Fonds Daniélou, 115 et 116).

130. Dupont note : « On y a été très, très dur. Spécialement Martelet [...] : c'est de la théologie de boy-scouts » (22 septembre, p. 26).

131. FÉRET, « Observations générales sur le schéma XIII », 6 pages, plus une annexe (1 page).

132. Pour l'intervention de Mgr Blanchet, voir *AS*, IV, 3, p. 137-140 et pour celle de Mgr Veuillot, p. 255-257.

133. *Ibid.*, p. 583.

134. *Ibid.*, p. 590.

135. Dans une entrevue au *Corriere della Sera*, le 4 octobre, Paul VI avait déclaré : « Le monde demande ce que nous pensons et nous reconnaissons que nous devons répondre. Mais quelle réponse donner ? L'Église n'a jamais dû affronter pendant des siècles des questions semblables. Il s'agit d'une matière étrangère, disons-le, aux hommes d'Église ; d'une question embarrassante, même du point de vue humain. Les commissions se réunissent, travaillent beaucoup mais, finalement, c'est à nous de décider. Pour nous décider, nous sommes seuls. Il est plus difficile de décider que d'étudier. Que devons-nous dire ? [...] ». Voir FPRgn 1607 (18 octobre 1965), p. 3.

CONCLUSION : LE CATHOLICISME APRÈS VATICAN II

La réflexion du professeur Kasper sur l'herméneutique de Vatican II l'a conduit à présenter trois élargissements nécessaires si l'on veut donner une interprétation équilibrée d'un texte conciliaire : la situation d'un texte dans un tout ou dans un ensemble, l'histoire du texte qui nous dit l'intention du concile, et l'ensemble de la tradition ou la série textuelle dans laquelle s'inscrit ce texte. À cet élargissement du champ interprétatif dans trois directions complémentaires, j'ai modestement proposé d'autres élargissements. En somme, et c'est là me semble-t-il la question la plus déterminante : qu'est-ce qui nous est donné à interpréter ? Des affirmations ou des énoncés conciliaires uniquement ou le concile à la fois et indissociablement comme expérience, événement et enseignement ?

On peut se limiter aux seuls textes conciliaires ou à ses énoncés, mais cela représente sans doute, même pour le théologien, un cadre d'interprétation insuffisant. En effet, le concile ramené à ses textes et à ses affirmations nous fait perdre de vue l'histoire et l'Église, ce qui n'est pas sans poser problème à un théologien. Dans un autre domaine, Yves Congar observait, il y a de cela déjà plusieurs années, que le développement d'une théologie de la réception supposait concurremment l'élaboration d'une théologie équilibrée de la tradition, le déploiement d'une théologie de l'Église locale qui s'accompagne de la remise en valeur de la communion entre les Églises et la revalorisation de la pneumatologie en ecclésiologie. Tout cela constituait, à ses yeux, l'environnement théologique nécessaire à l'émergence d'une théologie de la réception[136]. Parallèlement, on pourrait remarquer que toute herméneutique du concile qui fait l'impasse sur l'Église, Église considérée dans sa réalité théandrique comme peuple de Dieu dans l'histoire, peuple constitué par l'annonce et la réception dans la foi de l'Évangile et tout entier porteur de la tradition de l'Évangile dans le temps, réifie le concile et le réduit à une mécanique visant à produire des déclarations et des enseignements dont on dénie le caractère historique inhérent. Suivant une autre perspective, il y a bien plus que les textes de Vatican II à redécouvrir. Il y a l'expérience conciliaire dont la mémoire de notre Église est porteuse, mémoire qui peut encore aujourd'hui la nourrir et lui fournir des vivres pour se remettre en marche, il y a aussi les représentations qui ont construit une véritable « culture conciliaire » et aussi l'horizon d'attente du peuple chrétien sur lequel on ne peut faire l'impasse.

C'est à ce travail d'interprétation du catholicisme que l'on est aujourd'hui convié, travail qui ne fera sans doute pas l'impasse sur l'interprétation rigoureuse elle-même des textes conciliaires. Un des articles de Walter Kasper nous invite d'ailleurs à retisser les liens entre histoire de l'Église et théologie historique[137]. Si les théologiens doivent respecter l'autonomie des disciplines historiques et si les historiens du christianisme ne doivent jamais renoncer à la rigueur de leur discipline, il y a sans doute

---

136. Voir Y. CONGAR, « La réception comme réalité ecclésiologique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 56 (1972), p. 392.

137. « Kirchengeschichte als historische Theologie », *Römische Quartalschrift*, 80 (1985), p. 174-188.

un espace de rencontre trop peu fréquenté aujourd'hui entre disciplines théologiques et disciplines historiques, espace précisément qui ouvrirait à la construction d'une interprétation proprement théologique du devenir du christianisme et de son histoire.

À distance, et je laisse à l'intéressé de soin de me dire si j'ai tort de le penser, je suis parvenu à la conclusion que le professeur Walter Kasper a été soucieux de garder ouvert le chemin tracé par le concile, alors même qu'on a parfois voulu refermer ce qui avait été ouvert. Non seulement a-t-il réfléchi au chemin[138] qui a conduit l'Église, dans la société moderne, de Vatican I à Vatican II, mais il a accepté d'être acteur sur ce chemin qui, aujourd'hui, conduit l'Église de Vatican II à un autre rendez-vous qu'on ne peut prévoir, dans cette société marquée par la sur-modernité, la rencontre des peuples, des chrétiens, des religions et des traditions culturelles. Si j'ai raison de le penser, cela signalerait d'autres dimensions de son travail théologique. Non seulement s'attache-t-il, à travers cette activité scientifique conduite à l'université, au contact des autres sciences et de la culture contemporaine, à rendre raison, de manière critique, du mystère de la visite de Dieu dans le temps[139], mais son œuvre serait également, pour ce temps d'itinérance de l'Église, un engagement à l'égard des fidèles, de l'unité des chrétiens, de l'unité et du renouveau de l'Église. Aussi, au-delà même des contenus élaborés, on retiendra une trajectoire ou un geste théologique. C'est sans doute ce qui fait la marque des grands théologiens, lorsque, au-delà même des élaborations particulières qui se fossilisent dans une œuvre avec la distance du temps, on peut retrouver le sens d'une vie qui a ouvert des chemins. C'est ainsi que Congar a pu faire à plusieurs reprises des autocritiques de ses productions particulières[140], mais une chose demeure, par-delà tous les développements particuliers qui semblent aujourd'hui avoir vieilli ou être dépassés, c'est sa passion pour l'unité, pour reprendre le beau titre de Jean Puyot[141]. Ce geste théologique, qui domine tous ses écrits particuliers, n'est jamais dépassé, et il demeure une inspiration pour les générations qui suivent. Aussi, avoir voulu garder ouvert le chemin qui conduit l'Église de Vatican II jusqu'à son prochain rendez-vous, c'est peut-être ce que l'on retiendra du travail théologique de Walter Kasper quand on aura oublié à peu près tous les titres de sa volumineuse bibliographie. N'est-ce pas cela que l'on souhaite tous comme professeur : que les étudiants, au-delà de tout ce qu'ils pourront avoir mémorisé pour l'examen, retiennent de nous une orientation forte qui puisse les atteindre dans leur propre passion et les conduire même à nous dépasser.

---

138. Le thème du chemin est vraiment récurrent dans les titres des articles ou des ouvrages. Voir « Die Kirche in der modernen Gesellschaft : Der Weg vom Vaticanum I zum Vaticanum II », *Publik*, 2 (1969) ; « Der Weg der Kirche in die Zukunft », *Nur kein Geist der Verzagtheit. Festschrift für Bischof Dr. C.J. Leiprecht*, Ruit bei Stuttgart, 1973, p. 79-95 ; « Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus », *Internationale katholische Zeitschrift Communio*, 17 (1988), p. 433-443 ; « Wohin sollen wir sonst gehen ? Unser Osterglaube als Weg in die Gemeinschaft », *Christ in der Gegenwart*, 42 (1990), p. 125-126.

139. « Verständnis der Theologie damals und heute », dans *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 jährigen Bestehen der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen*, München-Freiburg, 1967, p. 90-115.

140. Sur les autocritiques de Congar, voir J.-P. JOSSUA, « Signification théologique de quelques retours sur le passé dans l'œuvre d'Yves Congar », dans André VAUCHEZ, *Cardinal Yves Congar 1904-1995*, Paris, Cerf, 1999, p. 93-104.

141. *Une vie pour la vérité. Jean Puyot interroge le Père Congar*, Paris, Centurion, 1975.

Si tel est le cas, le professeur Kasper ne s'est pas simplement signalé par sa réflexion approfondie sur la tradition, mais il a inscrit sa propre activité théologique dans ce processus de tradition où se trouve sans fin transmis et actualisé dans un contexte différent ce que nous avons nous-mêmes reçu.

Dans un article en date de 1988, Walter Kasper avait présenté Johann Adam Möhler, un autre théologien de Tübingen, comme « Wegbereiter des modernen Katholizismus ». Il est toujours risqué d'attribuer ainsi à un théologien, fût-il illustre, le caractère du précurseur, de celui qui ouvre le chemin. Malgré tout, je conclurai en souhaitant vivement que ce labeur théologique ait permis à l'Église catholique de garder ouvert le chemin tracé par Vatican II et qui conduit l'Église vers un autre rendez-vous qu'elle ne saurait prévoir et planifier mais qui la surprendra un jour. Il faudra alors que l'épouse soit prête et disposée à entrer dans l'événement que lui offre l'Esprit. Pour cela, le travail théologique s'avère de plus en plus nécessaire.

Au Québec, nous avons l'expérience des longs hivers et des hivers rigoureux. Toutefois, même lorsque le froid pince et que la morsure du vent nous atteint, même dans les mois où les jours sont les plus courts, nous ne désespérons jamais du printemps et ne cessons pas de rêver aux beaux jours de l'été. Comme chrétiens, l'espérance que nous plaçons dans l'Esprit qui conduit l'Église n'est pas moindre, bien au contraire et les attentes qu'a suscitées Vatican II ne se dissipent pas tant que les veilleurs attendront le matin.